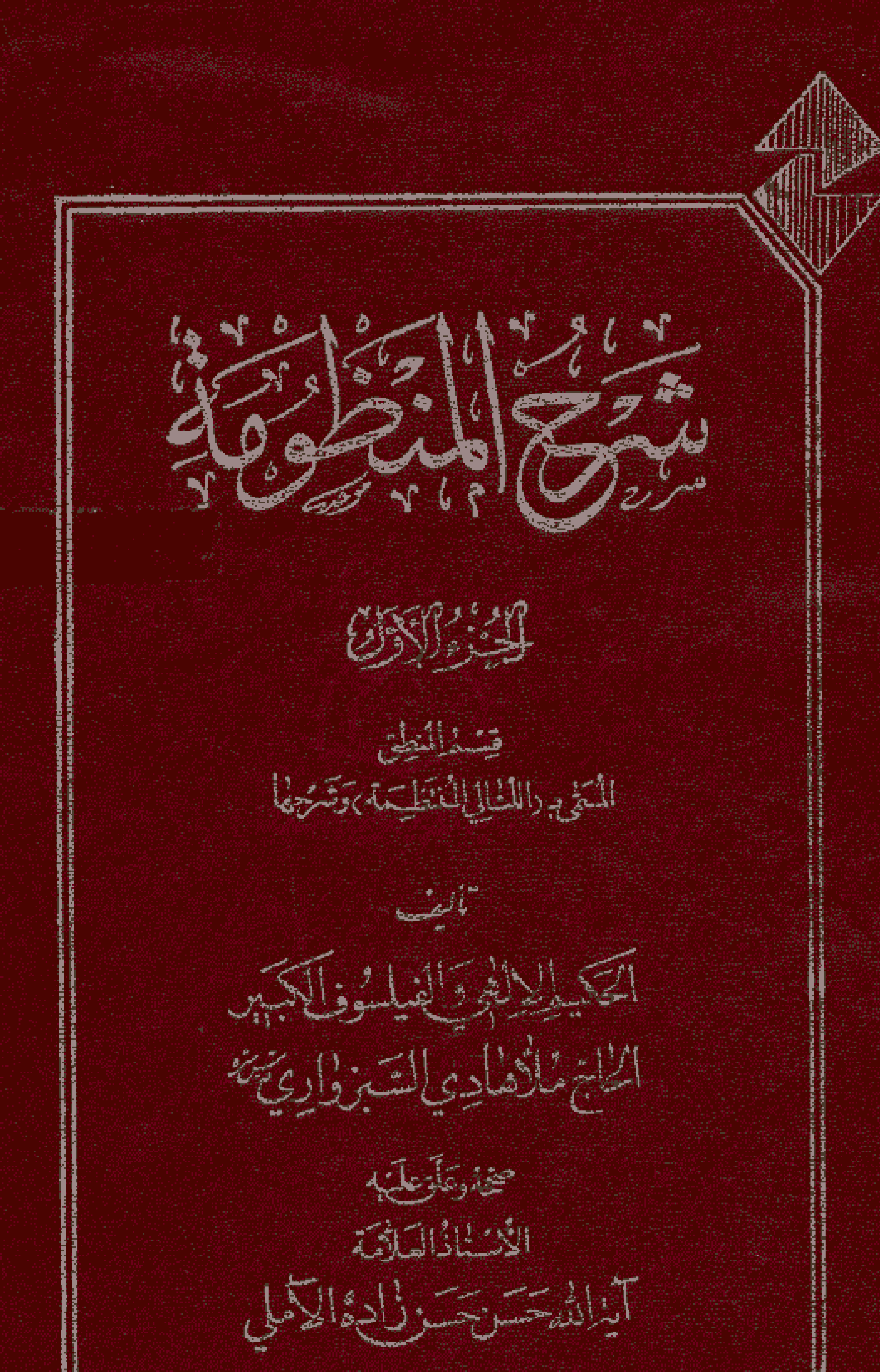
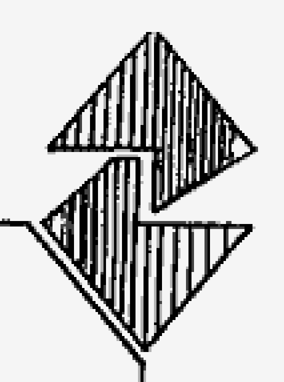


شرح المنظومة
الجزء الأول
قسم المنطق
المسمّى بـ(اللئالي المنتظمة) وشرحها
تأليف
الحكيم الإلهي والفيلسوف الكبير
الحاج ملا هادي السبزواري قدس سره
صحّحه وعلّق عليه
الأستاذ العلامة
آية الله حسن حسن زاده الآملي



شرح المنظومة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



شرح المنظومة

الجزء الأول

قسم المنطق

المسمّى بـ «اللئالي المنتظمة» وشرحها

تأليف

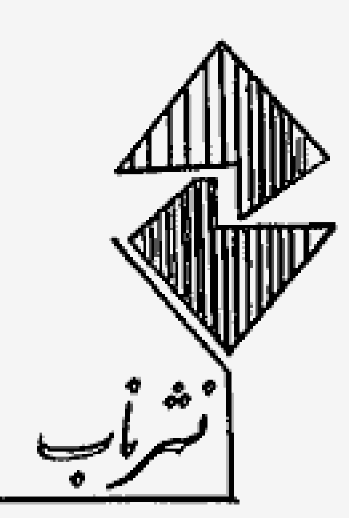
الحكيم الإلهي والفيلسوف الكبير

الحاج ملّا هادي السبزواري قدس سره

صحّحه وعلّق عليه

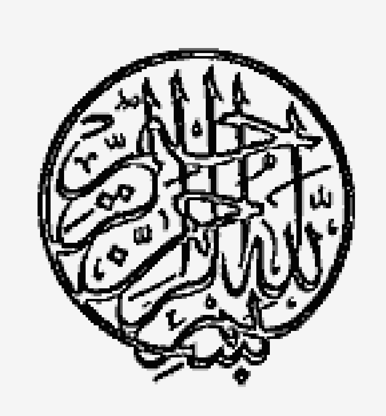
الأستاذ العلّامة

آية الله حسن حسن زاده الآملي



خیابان آزادی ـ مقابل وزارت کار و امور اجتماعی ـ کوی کیامنش ـ پلاک ۱۶ طبقهٔ سوّم
صندوق پستی ۱۳۴۴۵/۴۹۷ ـ تلفن ۹۵۵۰۱۲

○ نام کتاب: اللئالي المنتظمة (شرح المنظومة ج ۱) ○
○ نویسنده: حاج ملاّهادی سبزواری ○
○ تصحیح و حواشی از: استاد، آیة الله حسن حسن زاده آملی ○
○ تحقیق: مسعود طالبی ○
○ امور فنی: حمید بلوری متمدّن ○
○ ناشر: نشرناب ○
○ حروفچینی: مؤسسهٔ حروفچینی نمونه ایران ○
○ چاپخانه: چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی ○
○ نوبت چاپ: اوّل ○
○ تاریخ انتشار: تابستان ۱۳۶۹ ○
○ تیراژ: ۳۰۰۰ ○





فهرس المطالب

بسمه تعالی

«اسلام ناب محمدی»، که امام خمینی ـ رضوان‌الله تعالی علیه ـ همهٔ توده‌های مسلمان و محروم و همهٔ آنان که عشق به اسلام، در سینه‌هاشان موج می‌زد، را بدان فراخواندند، چونان حبل‌المتین محکمی گشت تا حلقه‌های تفرقهٔ امت اسلام را به زنجیر قدرتمند اتحاد و برادری پیوند دهد.

بی‌تردید، شناخت هرچه بیشتر «اسلام ناب محمدی»، نه تنها برقدرت و صلابت آن خواهد افزود، که صف موحّدان را نیز یکپارچه‌تر خواهد کرد.

«نشرناب» که با الهام از کلام قدسی و هماره جاودان رهبر فقید و عظیم‌الشأن انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی ـ قدّس‌الله نفسه الزکیّة ـ (در سال ۱۳۶۸) تولّد یافت، این نام مبارک را برای خود برگزید، بدان امید که با احساس چنان مسئولیّتی، همراه با تلاش، از خداوند منّان، استعانت آن جوید که با گامهای هرچند کوچک خود ـ در تمامی زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، آموزشی، علمی و... ـ پویندهٔ این راه باشد. در این پویش مقدّس، «نشرناب» دست تمامی اندیشمندان، متفکران و نویسندگانی را که رهرو این راهند، به گرمی می‌فشارد و آمادگی خود را جهت مساعدت در نشر آثارشان، اعلام می‌دارد.

اندیشهٔ آن داریم که هر تلاشی در این راه، و در هر زمینهٔ فکری که صورت پذیرد، مرضیّ حق است و مصداق «ن والقلم ومایسطرون».

نشرناب

بجای مقدّمه:

احیای متون و منابع اصیل فرهنگ اسلامی، به سبکِ علمیِ نوین، از جمله وظایف حوزه‌های علمیه است. این وظیفه، بویژه در رابطه با کتب درسیِ رایجِ حوزه‌ها— که از اهمیّت و ضرورت بیشتری نیز برخوردار است— تلاشی افزون و همّتی فزونتر می طلبد.

انجام این مهمّ، از آنجا که نیاز به امکانات مالی و علمی گسترده دارد— و طبیعتاً خارج از توان افراد و مؤسسات خصوصی است— باید از جمله وظایف مدیریت حوزه‌های علمیه شمرده شود. لیکن متأسفانه با گذشت بیش از یک دهه از پیروزی انقلاب اسلامی، هنوز هیچگونه اقدام اساسی در این زمینه، که قابل ارائه به مجامع علمی و فرهنگی باشد، صورت نپذیرفته است؛ و این در حالی است که برخی با سوءاستفاده از نیازِ روزافزون طلاب و دانشجویان، با انگیزهٔ سودجویی و با کیفیت بسیار نامطلوب، دست بکار شده‌اند؛ و البته نبودِ مراکز قانونی، بعنوان ارشاد و یا جلوگیری، خود مزید علت گشته است. بر این اساس و با توجه به نکات یاد شده، «نشرناب»، کتاب

ارزشمندِ «شرح منظومهٔ» حاج ملا هادی سبزواری[۱] ــ رحمة الله علیه ــ را که از کتب درسی منطقی ــ فلسفی متداول حوزه‌ها در دوران معاصر ــ و اخیراً در دانشگاهها ــ می باشد، جهت تحقیق و احیاء برگزید.[۲]

اگرچه، حضور علوم عقلی، در حوزه‌های علمیّه، روز به روز کم رنگتر می گردد ــ که این خود آفت بسیار خطرناکی برای حیات علمی حوزه‌های علمیّه بشمار می رود ــ ولی امیدواریم که با توجه به وصایای حضرت امام ــ قدّس سرّه الشریف ــ به حوزه‌ها، بار دیگر، این علوم، جایگاه اصلی و

---

۱. برای اطلاع بیشتر، پیرامون زندگی، مراتب علمی و اساتید و شاگردانِ مرحوم حاج ملاّهادی سبزواری، رجوع شود به مقدمه کتاب: بنیاد حکمت سبزواری، تألیف پرفسور ایزتسو، ترجمهٔ دکتر سیدجلال الدین مجتبوی، چاپ دانشگاه مک گیل کانادا، شعبه تهران، سال ۱۳۶۰. همچنین مقدمهٔ شرح حکمت منظومه، بخش جواهر و اعراض، چاپ همین مؤسسه.
همچنین، مقدمهٔ جامع فیلسوف عظیم الشأن، جناب استاد سیدجلال الدین آشتیانی بر کتاب: «مجموعهٔ رسائل فارسی حاج ملاّهادی سبزواری»، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، سال ۱۳۶۰، نیز «ریحانة الأدب» ج ۲ ص ۴۲۲، چاپ کتابفروشی خیام؛ «اعیان الشیعة» ج ۱۰ ص ۲۳۴ چاپ بیروت، دارالتعارف؛ تاریخ حکماء و عرفاء متأخرین صدرالمتألمین، تألیف منوچهر صدوقی سها ص ۱۰۹، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، سال ۱۳۵۹ در این زمینه بسیار مفید خواهد بود.
۲. لازم به یادآوری است که بخشهایی از حکمت منظومه، قبلاً توسط استاد، دکتر مهدی محقّق، احیاء شده است که شایستهٔ قدردانی و ارجگذاری می باشد. با وجود همهٔ دقت و تلاشی که ایشان متحمّل شده‌اند، لیکن به دلایل کار ایشان ناتمام است. از جمله، اینکه اولاً: تنها بخشی از حکمت را به چاپ رسانیده‌اند، ثانیاً، بدون تحقیق و منبع یابی است؛ ثالثاً، اغلاط چاپی و غیرچاپی فراوان در کتاب به چشم می خورد و حتی در پاره‌ای موارد، چندین سطر از متن و یا حواشی افتاده است.
همچنین از نظر حروفچینی و امور فنی، نیز از ظاهری نه چندان دل‌پسند برخوردار است و...

پرافتخار گذشتهٔ خود را باز یافته و همچنان سیرابگرِ جانهای تشنهٔ حکمت باشند.

آشنایی با شیوهٔ کار و تحقیق و مراحل گوناگون احیاء یک اثر، اهمیت بسیاری در اعتماد و استفادهٔ علمی از متون و منابع دارد. بدین جهت لازم است که فشرده‌ای از چگونگی کار و مراحل آن را باطلاع برسانم:

نخست، تمام کتاب شرح منظومه که از دو بخش— یعنی بخش منطق معروف به «لئالی منتظمة» و بخش حکمت معروف به «غررالفرائد»— تشکیل یافته است، استنساخ گردید و سپس با نسخه‌های چاپی خطی، تطبیق و مقابله گردید و پس از ویرایش، به محضر شریف حضرت استادِ علاّمه، آیة الله، آقای حسن حسن‌زادهٔ آملی— دامت توفیقاته— تقدیم شد، که ایشان هم منّت نهاده و تصحیح و ویرایش مجدّدِ صوری و معنوی آن را تقبّل فرمودند. همچنین با برخی نسخه‌های خطی دیگر، اعم از چاپ ناصری و مظفری و غیره که نزد ایشان موجود بوده مقابله و تصحیح نمودند. در پایان از آنجا که مرحوم سبزواری، خود بر بخش منطق— «لئالی منتظمة»— حواشی نداشتند، حضرت استاد حواشی بسیار محقّقانه و جامعی را که حاصل سالها تدریس و تحقیق ایشان می باشد ضمیمهٔ متن نمودند.

البته زبان و قلم حقیر قاصر است از اینکه بتواند دربارهٔ مقام علمی ایشان چیزی بگوید و یا بنویسد، لیکن بعنوان یک طلبهٔ کوچک، باید تأکید کنم ایشان از اساتید نادرالوجودی هستند که جامع جمیع علوم، اعم از: فقه، اصول، فلسفه، عرفان، ادب، ریاضی، طب، نجوم و هیئت، در عصر حاضر می‌باشند. گرچه آن گونه که بایسته است چهرهٔ علمی و آثار معظم له، شناخته نشده است[1]. شاید این امر به واسطهٔ شدت روح ورع و پرهیزگاری، در ایشان

۱. جهت آشنائی بیشتر با چهرهٔ علمی استاد، رجوع شود به مصاحبهٔ ایشان با مجلهٔ «حوزه»، شمارهٔ ۲۱

باشد لیکن باید گفت که:

«قدر زر، زرگر شناسد قدر گوهر، گوهری»

حواشی ارزشمند ایشان، برای همهٔ طلاب و دانشجویان و بویژه مدرسان علوم عقلی، مفید و راهگشاست. معرفی منابع، حلّ مشکلات علمی متن به نحو بدیع و ارجاعات سودمند، که همگی از ویژگیهای ممتاز حواشی ایشان است، ارزش متن را چنان افزوده است که یقیناً بر اهل فنّ پوشیده نخواهد ماند.

بهرحال پس از تصحیح، مقابله و آماده شدن تعلیقات ایشان، کار حروفچینی آغاز گردید. پس از حروفچینی چندین بار توسط اینجانب و دوست گرامی، آقای حمید بلوری— که نظارت و انجام امور فنی این مجموعه را نیز برعهده داشتند— نمونه خوانی و تصحیح مطبعی گردید.

استخراج منابع و مصادر متن و تهیهٔ فهرستهای فنی لازم نیز به عهدهٔ حقیر بوده است که ناگزیرم نکاتی را در این رابطه تذکر دهم:

حضرت استاد— دام ظلّه العالی— ضمن حواشی خود، منبع برخی اقوال را تحقیق فرموده‌اند، بقیهٔ موارد را نیز با توجه به بضاعت علمی حقیر، بصورت پاورقی (با علامت ستاره*) پس از حواشی ایشان، آورده‌ایم. در منبع‌یابی اقوال، حتی الامکان سعی شد که به منبع اصلی و دست اول ارجاع داده شود، مگر در پاره‌ای موارد که علی رغم تلاش بسیار توفیق حاصل نگردید. در برخی موارد نیز، ضمن تحقیق پیرامون مصادر متن، این اندیشه قوّت گرفت که احتمالاً، خود مصنّف، دسترسی به منبع اصلی، نداشته است، و لذا خود نیز از دیگران نقل قول می کند. بعنوان نمونه، ایشان، مطلبی را از تعلیقات شیخ الرئیس نقل می کند که عین همان عبارات، در تعلیقات چاپ مصر، یافت نگردید؛ در حالی که همان عبارات، با همان تعابیر و بدون کم و کاست، در اسفار صدرالمتألهین موجود است و لذا در چنین مواردی به خود

اسفار ارجاع داده شد.

البته احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه نسخه‌هایی که نزد مرحوم سبزواری بوده، با نسخه‌های ما متفاوت بوده باشد— که احتمال بسیار ضعیفی است—.

در نظر بود که مقدمهٔ نسبتاً گسترده‌ای، پیرامون تاریخ تحول علم منطق و جایگاه ویژهٔ «منطق منظومه»، در این تطوّر تاریخی، نگاشته شود و ضمن آن، دربارهٔ زندگی، اساتید، شاگردان، و ویژگیهای روش مصنّف و مبانی ایشان، همچنین نقاط قوت و ضعف و اختلاف آراء ایشان با دیگر محقّقان و نیز شروح و حواشی معتبری که تاکنون نگاشته شده، سخن به میان آید، که علی رغم سعی فراوان، تاکنون آماده نگردید. امید که در فرصتی دیگر، و چاپهای بعد، موفّق به چنین کاری گردیم.

جلد دوّم این مجموعه، یعنی بخش حکمت منظومه نیز همراه با حواشی مرحوم سبزواری، به همین روش، در دست تصحیح و تحقیق میباشد که بزودی تقدیم دانش‌پژوهان خواهد گردید.

انتقادات سازنده، راهنمایی و ارشاداتِ محقّقان ارجمند و اندیشمندان بزرگوار را، که یقیناً مایهٔ رفع کاستیها خواهد گردید، صمیمانه پذیرائیم.

قم— اردیبهشت ۱۳۶۹

مسعود طالبی

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمدلمن رفع السماء ووضع الميزان وأعطانا القسطاس المستقيم القرآن الفرقان والصلوة والسلام على أعدل الموازين وآله خيرالناطقين، وعلى جميع عيب وحيه عبادالرحمن الموازين القسط ومناهج البرهان.

وبعد فيقول العبد الآمِلُ ربّه الغنّي المغني، الحسن‌بن عبدالله الطبري الآملي (المدعوّ بحسن‌زاده آملي): هذه افاضات ايقانية في العلم الخطير الذي هو برهان كل علم، تجدها خطاب فصلٍ على شرح اللآلي المنتظمة للحكيم الأمجد الأوحد الواصل الى رحمة الباري المتأله السبزواري، توضح رموزه و تفتح كنوزه و تُبيّن مراده و تُتمّم مفاده، اشرقها القلم من افاضات ربّ ن والقلم و مايسطرون مَدى دوراتِ تدريسه ذلك الكتاب المستطاب لطلاّب العلوم. والمرجوّ من الله سبحانه ان ينتفع بها طالبو الايقان، و محصّلو الحقائق بالميزان. وسميّتها «نثر الدّراري على نظم اللّئالي». والحمدلله على ماهدينا، وله الشكر على ما اولينا.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



خطبة الكتاب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

محمد من علّمنا البيانا   وقارن الكتاب والميزانا
لفكرنا بدايعاً قد أنتجا   وعقلنا بنوره قد أبّجا
صلّى على النّاطق بالصواب   منطق حقٍ فيصل الخطاب
واله مناطق البروج من   شمس الحقيقة بها الحقُ وزن
وبعد فالمدعوُ هادي المهدي   إلى موازين المهداة يهدي
قال تعالوا طالبي الإيقان   أتل عليكم حكمة الميزان
من منطقٍ عيونه خرّارة   واردها قريحة طيّارة
راءٍ لِـ نورٍ في الطريق كافِ   لم يتكأده صعود قافِ
به انطوا الزّمان والمكان له   وعصمة من عثرةٍ للعاقلة
يبدو جناحا العقل عن لاهوتِ   يأوي لأوج القدس من ناسوتِ
ينتفع الكلُ بذي الموائد   من ذي البحار غرر الفرائد
هذا هو القسطاس مستقيماً   ويوزن الدين به قويماً
تلازمٍ تعاندٍ تعادل   من أصغر اوسط اكبر جلي
حرّرت فيه للسُعاة السَّفرة   صحيفةً منيفةً مطهَّرة
سمّيتها اللّئالي المنتظمة   زينة سمع القلب من ذي مكرمة
فها أغوص في بحار المنطق   لأقتني بعون خير منطق


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد من علّمنا البيانا[1]

---

١. قوله: «نحمد من علّمنا البيانا» افتتح بالتسمية والتحميد اقتفاءً بالقرآن الذي يهدي للتي هي اقوم. البيان النطق فان الانسان حيوان يختص من سائر الحيوانات بنفس تسمّىٰ نفساً ناطقة، إذ كان أشهر أفعالها و أوّل آثارها الخاصّة بها النطق، وليس يعني بقولهم: نفس ناطقة أنها مبدأ المنطق فقط، بل جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها. والإنسان مَدَنيٌّ بالطبع فيحتاج إلىٰ أن يُعلِم غيرَه مافي نفسه بعلامةٍ وضعيّةٍ، وغيرالنطق لايفي بذلك.

و بعبارة أخرى أن شيئية الشيء بصورته، والصورة الإنسانية هي حقيقة تخصّها من بين سائر الحيوانات، و تميّزها عنها و عن غيرها، والحيوانات بأسرها لها قوى إدراكية منحصرة في المحسوسات والموهومات، وأما النفس الإنسانية فهي حقيقة تعقل الحقائق العقلية الكلّية المرسلة و تستنبط من إدراكها المحسوسات، ومن العلم بمعلوماتها المجهولات؛ ثم لاحدّ لها تقف عنده بل كلما علم شيئاً تتّسع به وجوداً، وتسمّىٰ بحسب شئونها و أفعالها و أحوالها بأسامي عديدة فهي العاقلة العالمة العاملة الذاكرة الحافظة المتفكرة المميّزة المريدة الناطقة وغيرها إلى ماشاءالله. مالكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم اطواراً (نوح ١٤ و١٥). ولمّا كان الإنسان مدنياً بالطبع و لابدّله من تعليم وتعلّمٍ وإعلام وهي لا تتمّ بدون النطق والنطق هو إظهار ماني الضمير وهو من أشمخ مظاهر ادراك الكلّيات، سمّوها ناطقة. وقال القطب الشيرازى في شرحه على حكمة الاشراق: المنطق مشتق من النطق الداخلي، وهوالقوة التي ترسم فيها المعاني، والمنطق يهذبها (ص ٣٠ ط ١— ايران).

. . . .

وأما قوله سبحانه: «قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شئ» (فصلت ٢٢)، فانّ فيه سرّاً ربوبياً و رمزاً ملكوتياً قد تضمّنت العين الأحدى والعشرون من كتابنا: «عيون مسائل النفس» وشرحها: «سَرْحُ العيون في شَرْحِ العيون» بعض الإشارات إليه.

والبيان على نظر آخر هوكل واحدة من الكلمات النورية الوجودية التي هي مظاهر أسماء الله الحسنى و صفاته العليا، فانّه علت كلمته متكلّم فالوجودات كلماته المُعربة عن المكنون الغيبي كالكلمة اللفظية المُعربة عمّا في ضمير الإنسان قال الوصى عليه السلام: «... وانما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله (الخطبة ١٨٤ من نهج البلاغة) وقال الامام الصادق عليه السلام: «نحن الكلمات التامّات». ويعبّر عن المظاهر بالأسماء ايضاً وقال عزمن قائل: وعلّم آدم الأسماء كلّها (البقرة ٣٢).

وفي تفسير الجمع: قال الصادق عليه السلام: «البيان الاسم الأعظم الذى عُلِمّ به كلُّ شئ».

والانسان الكامل هو اسم الله الأعظم الذى أوتى جوامع الكلم. وهو مبيّن حقائق الأسماء، و أدلّ دليل على ربّه الاكرم كما هو أوّل دليل على ذلك. وفي المجمع أيضاً عن ابن كيسان: «خلق الإنسان، يعني محمداً ــ صلى الله عليه وآله ــ علّمه البيان، يعني ما كان ومايكون».

والحمد كالذكر له خمس مراتب بالألسنة الخمسة. كما أنّ الحضرات خمس، والنكاحات خمسة، و انواع العرش خمسة، و كذلك أنواع القلب خمسة، وللسّاعة أيضاً أنواع خمسة، وللنون خمس مراتب.

وفي تائيتي المسماة بينبوع الحيوة:

فيا مثُنا قدقامتِ الآنَ فابصُرا ... وأنواعها الكليّة خُذْ بخمسةٍ

كنونٍ وقلبٍ ثمّ عرشٍ وحضرةٍ ... وحدٍ وأقسامِ نكاحٍ بنوبةٍ

هي سبعةٌ سبعُ سَما وآيك العُلى ... مِنَ الأرضِ فاقرأ مِثلهُنّ بِتبعةٍ

هي الكلّياتُ تحتوى جزئياتِها ... على كثرةٍ من غيرِ حصرٍ وعيقةٍ

وفي البيان إيماء إلي مكانة علم المنطق ايضاً لأنه بيان سائر العلوم في وجه استنباط النتائج من طرقها الاستدلالية.

ثم ينبغى التوجه التام والاهتمام الكامل في النيل بمراتب الذكر علي الوجه الوجيه الذي صدرعن بيت اهل الذكر ــ صلوات الله عليهم ــ وهو مايلى:

سبط الشيخ الطبرسى في مشكوة الانوار عن بعض الصادقين(ع) انه قال: الذكر مقسوم على سبعة اعضاء: اللسان والروح والنفس والعقل والمعرفة والسر و القلب. وكل واحد منها يحتاج الى استقامة: فاستقامة اللسان صدق الاقرار. واستقامة الروح صدق الاستغفار. واستقامة النفس صدق الاعتذار.

اقتباس من[٢] القران العظيم الشّان: «خلق الانسان علّمه البيان»٥

→ واستقامة العقل صدق الاعتبار. واستقامة المعرفة صدق الافتخار. واستقامة السر السرور بعالم الاسرار. واستقامة القلب صدق اليقين و معرفة الجبار.

وذكر اللسان الحمد والثناء. وذكر النفس الجهد والعناء. و ذكر الروح الخوف والرجاء. وذكر القلب الصدق والصفاء. و ذكر العقل التعظيم والحياء. و ذكر المعرفة التسليم والرضا. و ذكر السّر الرؤية واللقاء.

و رواه الفتال في روضة الواعظين عنه ـ عليه السلام ـ مثله (مستدرك الوسائل ط ١ من الرحلي ج ١ ص ٤٠١).

اقول: المروي في المستدرك اصابه سقط واتممناه بعرضه على ابواب السبعة من الخصال للصدوق ـ رحمة الله تعالى عليه.

٢. قوله: «اقتباس من...» لابأس بتغيير يسير في اللفظ المقتبس للوزن أو التقفية، نحوه قول بعض المغاربة عند وفات بعض أصحابه:

قـد كـان مـا خـفـتُ أن يـكـونـا إنـا إلى الله راجـعـونـا

وفي القرآن إنا لله وإنا اليه راجعون. وكم له من نظير.

وفي صحاح الجوهري: القَبَس شعلةٌ من نار، يقال: قبستُ منه ناراً، و كذلك اقتبستُ منه ناراً. وفي اصطلاح البديع: الأقتباس هوأن يضمّن الكلام نظماً كان أونثراً، شيئاً من القرآن أو الحديث لا على انه منه، على التفصيل المحرّر في آخر البديع من المطوّل.

وقد يقتبس من مفاد قاعدة من قواعد الفنون كقول ابن العفيف في الاقتباس من التصريف:

يـاسـاكـنـاً قـلـبيَ المـعـنّـي ولـيـس فـيـه سـواك ثـانـي

لأيّ شـيءٍ كـسـرت قـلـبي ومـا الـتقى فـيـه سـاكـنـان

وفي اوائل المجلد الثالث من كشكول البهائي عدة ابيات في الإقتباس منها (ص ٢٥٥ ط ١ ـ ايران):

انّ الـذيـن تـرحّـلـوا نـزلـوا بـعـين نـاظـرة

أسـكـنـتـهـم في مـقـلتي فـإذا هـم بـالـسـاهـرة

قال الصبان في الشرح على منظومته في العروض ما هذالفظه (ص ٤ ط مصر):

وقد أساء الأدب قومٌ من الشعراء حيث أدرجوا مركباتٍ قرآنية في أشعارهم على وجه الإقتباس من غير ←

٥. الرّحمن ٣.

وقارن الكتاب و الميزانا[3] المراد بالميزان ، الإنسان الكامل ، إن أُريد بالكتاب

مراعاة مايليق بها من الأدب والإجلال. ومن أقبح ماوقع من ذلك ماحكي عن أبي نواس من قوله:

خط في الأرداف سطـــــر في عـــــروض الشعـــــر موزون
لــــن تــنــــالــــوا البرحتى تـــنــفــقـــوا ممـــا تحـبّـــون

ثم نقل عن الدماميني أن تجويز علماء البديع الإقتباس من القرآن محمول على ما إذالم يؤد إلى الإخلال باجلال المركبات القرآنية. الخ.

٣. قوله: «وقارن الكتاب والميزانا اعلم ان كتاب الله تعالى إما تكويني، وإما تدويني، فالتكويني آفاقي و انفسي، والتدويني هوما بين الدفتين. والآفاق كتاب المحو والاثبات، والكتاب المبين، وام الكتاب؛ يمحو الله مايشاء و يثبت وعنده ام الكتاب، ولا رطب ولايابس إلا في كتاب مبين. والانفسي عليني وسجيني ان كتاب الابرار لفي عليين و ان كتاب الفجار لفي سجّين. والقران بين الكتاب والميزان يحتمل بادى النظر خمسة أوجه: أحدها أن يراد بالميزان الإنسان الكامل، وبالكتاب الكتاب التكويني الآفاقي.

وثانيها أن يراد بالميزان العقل الجامع للعلم والعمل، وبالكتاب الكتاب الأنفسي.

وثالثها أن يراد بالميزان علم المنطق، وبالكتاب الكتاب الأنفسي أيضاً.

و رابعا أن يرادبها لفظتا الكتاب والميزان في الكتاب التدويني نحو قوله سبحانه لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (الحديد ٢٦) وقوله تعالى شانه: الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان (الشورى ١٨).

وهذه الأربعة مذكورة في الكتاب صريحاً كما لايخفى. وأما خامسها فهوقرانها معاً في الانسان الكامل، ولم يتعرض به صريحاً. لكن بحسب النظر الدقيق عندالتحقيق يرجع الخامس الى الثاني والثالث كما يأتي بيانه.

فاعلم أن الألفاظ موضوعة للمعاني العامة، والانسان الكامل وحده هوالكتاب والميزان فالقران بينهما على التوسّع في التعبيرفان حقيقته على هذا الوجه هي الانطواء والإندماج.

أمّا انّه كتاب فلأنه مصداق قوله سبحانه: «وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» (يس ١٣). وأما أنه ميزان فلأنه ميزان سائر الأناسي، و ميزان كل شيء بحسبه و شاكلته. قال تعالى شأنه: «و نضع الموازين القسط ليوم القيمة» (الانبياء ٤٨). وفي الكافي والمعاني عن الصادق عليه السلام انه سئل عن قول الله و نضع الموازين القسط ليوم القيمة، قال: هم الانبياء و الأوصياء. وفي رواية أخرى: نحن الموازين القسط وفي مجمع البيان في تفسيرقوله تعالى: «الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان (الشورى.

. . . .

۱۸) عن علقمة: الميزان محمد صلى الله عليه وآله يقضي بينهم بالكتاب.
و سرّ ذلك — كما في تفسير أول الأعراف من الصّافي — أن ميزان كل شيء هو المعيار الذي به يعرف قدر ذلک الشيء، فيزان الناس ليوم القيامة مايوزن به قدر كل انسان وقيمته على حسب عقيدته و خلقه و عمله لتجزي كل نفس بما كسبت، وليس ذلك إلا الأنبياء و الأوصياء، إذ بهم و باتباع شرائهم واقتفاء آثارهم و ترک ذلك و بالقرب من سيرتهم والبعد عنها يعرف مقدار الناس و قدر حسناتهم وسيئاتهم. فيزان كل أمة هو نبي تلك الأمة و وصيّ نبيّها والشريعة التي أتى بها، فن ثقلت حسناته و كثرت فأولئك هم المفلحون، ومن خفت وقلّت فأولئك الذين خسروا أنفسهم بظلمهم عليها من جهة تكذيبهم الأنبياء و الأوصياء.
وجاء في البند الإثنين والأربعين من الجوشن الكبير قوله: «يامن في الميزان قضائه». ومن إفادات المتأله السبزوارى في شرحه من كتابه شرح الأسماء أن الميزان الحقيقي هو أمير المؤمنين علي عليه السلام: فيوزن العلوم الحقّة بعلمه عليه السّلام. مثلاً يوزن التوحيد الخاصّي بل الخاص الخاصّي بتوحيده عليه السلام كما قال: توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة».
ويوزن نفي الصفات الزّائدة بنفيه الصفات و فنائه في الذات كما قال: «كمال الإخلاص نفي الصفات».
و يوزن الإعتقاد بالعالم العلوي والجواهر القدسية بايقانه، بمنشىء النشأتين وطرحه الكونين كما قال في تلك الأنوار القاهرة: «صور عارية عن المواد، خالية عن القوّة والإستعداد...» الحديث. و هكذا في باقي المعارف.
وكذا الأعمال الصالحة توزن بعمله عليه السلام. فكل عمل يُشابِهُهُ و يُجانِسُهُ فهو مقبول و ماليس كذلك فردود. فيوزن جيع ما لأهل السلوك في البدايات والمعاملات و الأخلاق والأحوال والحقائق والنهايات و غيرها من منازل السائرين و مراحل السالكين التي بسطت في علم السلوك والأخلاق به عليه السلام و باخلاقه وافعاله واقواله.
فيوزن زهد الزاهدين بزهده. وزهده عليه السلام أظهر من الشمس في رابعة النهار بحيث ليس لأحد ممّن تديّن بدين الإسلام إباء و إنكار. مثلاً يوزن لبس المرقّع بلبسه عليه السلام كما قال: «والله لقد رقعتُ مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها؛ وقال لي قائل: ألا تنبذها؟ فقلت اعزب عني فعند الصباح يحمد القوم السرى».
و يوزن ترك الدنيا بطلاقه ثلاثاً كما قال عليه السلام: «يادنيا أبي تعرضت أم إليّ تشوفت؟ هيهات

الكتاب التكويني الآفاقي[٤].

غرّي غيري قد طلقتك ثلاثاً لارجعة لي فيك فعمرك قصير وعيشك حقير وخطرك كثير، آه من قلّة الزاد ووحشة الطريق».

ثم كيف يكون المراد بالميزان المقرون اسمه باسم الكتاب، والمقابل وضعه لرفع السماء في قوله تعالى: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»، وقوله تعالى: «والسماء رفعها ووضع الميزان» ميزان البر والشعير وغيرهما من ذوى الكفتين والقبان ونحوهما والجمود عليه ليس أقل من جمود الحنبلي على كثيرمن الظواهر الذي هوأبرد من الزمهرير؟

وكون حقيقة الميزان ما ذكرنا لاينافي أن يكون لها رقيقة جسمانية بصورة ذى الكفّتين في الكون الصوري الأخروي؛ كما أن حقيقة جبرئيل وقد كانت تطبق الخافقين وتنسدّ بها الأفق، رقيقتها بصورة دحية الكلبي كانت في بيت النبيّ —صلى الله عليه وآله— فانّ لكلّ حقيقة رقيقة.

والمناسبة بين حقيقته التي هي الإنسان الكامل وبين الرقيقة،أن احدي الكفتين علمه بحقائق الأشياء، والأخرى نفس حقائقها فان الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً موازيا للعالم العيني على قاعدة اتحاد العاقل والمعقول، ولهذا فسّر الميزان في نفس الأسفار بالعلم والمعرفة. فإحدى الكفّتين مقامه الجمعي، والأخرى مقام فرقه. ولاسيا في الأئمة عليهم السلام فان أنفسهم في النفوس وأجسادهم في الأجساد وأرواحهم في الأرواح وبهم سكنت السواكن وتحركت المتحركات والنبي أولى بالمؤمنين من انفسهم.

وبوجه آخر احدى الكفّتين القوة العلاّمة والأخرىٰ العمّالة ولهذا لابدّ أن يكون العلم موافقاً للعمل. انتهى ملخّصاً (ص ١٥٢—١٥٤ ط ١)

وسيأتي الكلام في الميزان ايضاً عند قوله في الديباجة: «ويوزن الدين به قويماً».

٤. قوله: «إن اريد بالكتاب الكتاب التكويني الآفاقي» هذا هو الوجه الأول من الأوجه الخمسة. وهو ناظر إلى أن العالم لايخلو عن الكامل الذي هو الكلمة الفاصلة الجامعة، ومظهر الاسم الله الذي هو قبلة جميع الأسماء؛ وهو للحق سبحانه بمنزلة انسان العين من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر، وبه نظر الحق الى خلقه فرحمهم. ويعبّرون عنه بالحجة والقطب والكامل وأسامي شريفة أخرىٰ. ورسالتنا الموسومة بنهج الولاية ناهضة ناطقة بالقرآن والعرفان والبرهان على اثبات ذلك الأمر العظيم، وقد اشرت إليه في تائيتي ينبوع الحيوة:

وَلابُدّ لـلاسم الإلـه مِـنَ الـذي	تُسمّيه كَوناً جامعاً في الرّقيمة
هو القطبُ بالإطلاق في كلّ عالمٍ	هو الشمسُ في الآفاق عند البصيرة
وجـودُهُ لطفٌ نظـام العـوالم	ولَن تخلُوَ الأرضُ من أنوار حُجّة

أوالعقل الجامع للعلم والعمل[٥]، اوالمنطق[٦] إن أريد الكتاب الأنفسي.

أوالمعنى قارن في الكتاب التدويني الكتاب والميزان بقوله: «لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب و الميزان»٥ وبالجملة فيه براعة

← بذا حكم العقل ببرهانه السّنيّ والسنّة النقل على ذاك دلّت

٥. قوله: «أو العقل الجامع للعلم والعمل» هذا هوالوجه الثاني من الوجوه الخمسة. وكون الميزان هوالعقل الجامع للعلم والعمل، مآله هو ما فسّر صاحب الأسفار في النفس منه، الميزان بالعلم والمعرفة. فقران هذا العقل الجامع والكتاب الأنفسي هو في الحقيقة الوجه الخامس من الوجوه المذكورة.

الحديث الثالث من كتاب العقل والجهل من الكافي بإسناده عن بعض اصحابنا رفعه إلى ابي عبدالله عليه السلام قال: قلتُ له: ما العقلُ؟ قال: «ماعبد به الرحمن واكتسب به الجنان» قال: قلتُ: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النّكْراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل.

قال المولى الصالح في شرح قوله: «ماعبد به الرحمن واكتسب به الجنان» ما هذا لفظه: هذا التعريف إشارة إلى القوة النظرية المسمّاة بالعقل النظري، والى القوة العملية المسمّاة بالعقل العملي، إذ بالأولىٰ يعلم المعارف الإلهية و الأحكام الشرعية والأخلاق الحسنة النفسانيّة، و بالثانية يعمل بها و يهذّب الظاهر والباطن. وبالعلم والعمل يتمّ نظام عبادة الرحمن واكتساب الجنان كما يشهد به الذوق السليم. انتهى.

واعلم انّ تعريف العقل بكنهه لمّا كان ادراكه للسائل متعسّراً، أو ما كان ينفعه في جواب السؤال هو ماقاله الإمام عليه السلام رسمه الإمام ببعض خصوصياته. وأنّ هذين العقلين النظري والعملي في الإنسان بمنزلة جناحين له يعرج بها إلى معارج الكمال. وقلتُ في ينبوع الحيوة:

والإنسان يزدانُ بأنوار علميه	وأنّى له الأعراض كانت بزينة
وصالحةُ الأعمال بعد علومه	تريهُا لهُ أيضاً من أنوار حليةٍ
جَناحا العُروج نحو أوج المَعارج	هما العملُ والعلمُ يا أهل نُهيَةٍ

٦. قوله: «أوالمنطق» هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الخمسة. والمراد بالمنطق علم المنطق. ويسمّى علم الميزان أيضاً، ويعبّرون عنه بالعلم الآلي أيضاً، وسيأتي بيان كل واحد منها بعيد هذا في الديباجة.

---

٥ الحديد ٢٥

استهلال[٧] كقولنا: لفكرنا بدايعاً قدانتجا[٨] و غيره. و فى جمع البدايع و البيان ايهام التناسب[٩] وعقلنا بنوره قد أجّجا[١٠] أي صيّره ممسوساً بنور علمه[١١] الذي بإلهامه و

---

٧. قوله: «وبالجملة فيه براعة استهلال» أي في البيت المذكور براعة استهلال، كما ان في قولنا: «لفكرنا بدائعاً قد أنتجا» أيضا براعة استهلال. وقوله: «غيره» معطوف على «قولنا» أي كغير قولنا هذا من أقوالنا الأخرى في الأبيات الآتية. أو أن «غيره» عطف على براعة استهلال أي وبالجملة فيه وفي غيره براعة استهلال. من برع الرجل إذافاق أقرانه واصحابه في العلم أوغيره. وفي الصحاح استهلّ الصبيّ إذا صاح عند الولادة. وبراعة الاستهلال في علم البديع هوأن يبتدء الكتاب بالفاظ وعبارات تناسب مقصود الكتاب. كما ان كثيراً من الفاظ ديباجة اللئالي المنظومة كان مناسباً للمقصود.

٨. قوله: «لفكرنا بدايعاً قد أنتجا» انتج من باب الإفعال، والألف للإطلاق، وبدايعاً مفعول قدم على عامله، وتنوينه للضرورة فانه غير منصرف. أسند الإنتاج إليه سبحانه إشارة إلى ما ذهب اليه الكُمّل من اهل التوحيد، من أنه لامؤثر في الوجود إلا الله وما سواه معدات بإذنه قال تعالى شأنه في الواقعة: أفرأيتم ماتمنون ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون... أفرأيتم ما تحرثون ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون. فالصور العلمية وهي نتائج الأقيسة أنما تفيض منه سبحانه على النفوس الناطقة المستعدة بإعداد التعلم والتفكير ونحوهما. وسيصرّح بذلك في البحث عن القياس حيث يقول:

والحق أن فاض من القدسي الصور وانما إعداده من الفكر

٩. قوله: «وفي جمع البدايع والبيان ايهام التناسب» وذلك لأن بين معني البدايع والبيان ليس تناسباً ههنا كما هو ظاهر، إلآ أن الجمع بين لفظيها يُوهِم التناسب بأنّها من فنون الأدب أي من فنّي البيان والبديع. قال في بديع المطول: ايهام التناسب هوأن يجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان وإن لم يكونا مقصودين ههنا نحو «الشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان» النجم النبات الذي ينجم أي يظهر من الأرض ولاساق له كالبقول، والشجر الذي له ساق، يسجدان أي ينقادان لله تعالى في ما خلقاله؛ فالنجم بهذا المعنى وان لم يكن مناسباً للشمس والقمر لكنه قديكون بمعنى الكوكب وهومناسب لهما. (ص ٣٣٣ ط عبدالرحيم).

١٠. قوله: «وعقلنا بنوره قد أجّجا». عقلنا منصوب مقدم على عامله وهوأجّج من التأجيج في صحاح الجوهري: الأجيج تلهُّب النار وأجّجتها فتأجّجَتْ. وفي معيار اللُّغة: أجّتِ النارُ تلهّبَتْ، وأجّجتُها تأجيجاً للتعدية فتأجّجَتْ. وفي كنزاللغة: تأجيج آتش برافروختن.

١١. قوله: أي صيّره ممسوساً بنور علمه الخ. المس ليس بمعناه الظاهرى الجسمانى بل هو بمعناه الباطني الروحاني الرحماني نحو قوله سبحانه في الواقعة: «انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لايمسّه إلآ ←

تعليمه كما قال: «اتّقوا الله ويعلّمكم الله.»[١٢]

المطهرون. وسيأتي تفصيل ذلك، في البحث عن القياس حيث يقول: وفي كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية أقوال، الخ. وقال في غرر الفرائد: العقل العاشر باذن الله تعالى يُوحي إلى الأنبياء صلوات الله عليهم، ويُلهِم الأولياء سلام الله عليهم، ويعلّم العلماء (ص ٢٦٧ من الطبع الأعلى الناصري).

١٢. قوله: كما قال: اتقوا الله ويعلّمكم الله» ضمير قال يرجع إلى من. وكذا ضمير صيّر، كضمائر الأفعال الأربعة في البيتين. والكريمة من الآية ٢٨٣ من البقرة بالواو «واتقوا الله ويعلّمكم الله والله بكل شئ عليم» وفي النسخ المطبوعة المتقدمة على هذا الطبع: «اتقوا الله يعلمكم الله» بدون الواو، فجعل الجملة الثانية جواباً للأمر لكنه لايوافق الكتاب. نعم قال عزمن قائل: «إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً» (الأنفال ٣٠) فلو جعلت مكان الأولى لكان أولىٰ. أي من يتق الله ولم يثبت غيراً ولم يشرك في ذاته وصفاته وأفعاله يجعل الله له فرقاناً أي نوراً في باطنه فارقاً بين الحق والباطل، ويعلم الحق و مراتبه و أحكامه في مواطنه ومقاماته.

اعلم أن للتقوى مراتب هي مراتب التقوى لله، و مراتب التقوى بالله و في الله. أما مراتب التقوى لله فتقوى العوام وتقوى الخواصّ وتقوى الأخصّ؛ فتقوى العوام الإتقاء عن النواهي. وتقوى الخواص الإتقاء عن اسناد الكمالات إلى أنفسهم والأفعال والصفات اليها. والتقوى بهذا المعنى هو الوقاية، والعمدة في الأدب مع الله امر الوقاية، فالمتقي بهذا المعنى هوالذي يتقي الله بنسبة المذام إلى نفسه والمحامد اليه سبحانه، كما أدّبنا القرآن في ذلك فقال حكاية عن المتأدبين بين يدي الله: و إذا مرضت فهو يشفين، رب إني مسّني الضرّ و انت ارحم الراحمين، فالعبد المتأدب بين يدي الله سبحانه يجعل نفسه وقاية ربه في المذام، ويجعل ربه وقاية نفسه في المحامد فافهم وتبصّر. وتفصيل البحث وتحقيق الحق في المقام يطلب في رسالتنا الموسومة بخيرالأثر في ردّ الجبر و القدر.

وتقوى الأخص من الكمّل عن اثبات وجود الغير مع الحق فعلاً وصفة وذاتاً.

وبالجملة ان للتقوى لله مراتب عام وخاص و اخص، فالعام هو الاجتناب عن الحرام، والخاص هو الاجتناب عن الحلال الا بقدر الضرورة، والأخص الاجتناب عما سوى الله.

وهذه مراتب التقوى لله وهو قبل الوصول إلى مقام الجمع. وأما مراتب التقوى بالله وفي الله فهو أنما يكون عند البقاء بعد الفناء. ولكل مرتبة من مراتب التقوى فرقان يلزمها. فأعظم الفرقانات مايكون في مقام الفرق بعد الجمع.

قال بعض العارفين: إن خيرات الدنيا والآخرة جمعت تحت كلمة واحدة وهي التقوى. انظر ما في

صلّیٰ من الصّلات[١٣]. وكون كلمة «من» موصولة، أولى من كونها موصوفة لأنّ

→ القرآن الكريم من ذكرها، فكم علّق عليها من خير، و وعدلها من ثواب، و أضاف اليها من سعادة دنيوية و كرامة أخروية. و لنذكرلك من خصالها وآثارها الواردة فيه اثنتي عشرة خصلة:

الأولى المدحة والثناء، قال الله تعالى: وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الأمور.

الثانية الحفظ والحراسته، قال تعالى: وان تصبروا وتتقوا لايضركم كيدهم شيئاً.

الثالثة التأييد والنصر، قال تعالى: ان الله مع الذين اتقوا.

الرابعة النجاة من الشدائد والرزق الحلال، قال تعالى: ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لايحتسب.

الخامسة صلاح العمل، قال تعالى: يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و قولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفرلكم ذنوبكم.

السادسة غفران الذنوب، قال تعالى — بعد قوله يصلح لكم اعمالكم: ويغفرلكم ذنوبكم.

السابعة محبّة الله تعالى، قال تعالى: إن الله يحبّ المتقين.

الثامنة قبول الأعمال: قال تعالى: انما يتقبل الله من المتقين.

التاسعة الاكرام و الإعزاز، قال تعالى: ان اكرمكم عندالله أتقيكم.

العاشرة البشارة عند الموت، قال تعالى: ان الذين آمنوا و كانوا يتقون لهم البشرى في الحيوة الدنيا و في الآخرة.

الحادية عشرة النجاة من النار، قال تعالى: ثم ينجّي الذين اتقوا.

الثانية عشرة الخلود في الجنة، قال تعالى: اعدّت للمتقين.

فقد ظهرلك أن سعادة الدارين منطوية فيها، و مندرجة تحتها. وهي كنزعظيم وغنم جسيم وخير كثير و فوز كبير.

وفي الباب السابع والستين من مصابح الشريعة: التقوىٰ ماء ينفجر من عين المعرفة بالله تعالى.

و ممّا افاده صدر المتألهين في الفصل التاسع من الباب الحادي عشر من نفس الاسفار أن الزهد الحقيقي والنية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لايمكن أن يتيسّر الا للعرفاء الكاملين دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصلي من التنسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدء الاصلي والاشتياق الى رضوان الله تعالى؛ وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدء الأول ودار كرامته من لايعرفها ولايتصورهما؟! (ج ٤ ط ١ ص ١٦٠)

١٣. قوله: «صلّى من الصّلات» الصلات بكسر الصاد جمع الصلة على الإصطلاح النحوي. يعني أن فعل ←

الصّلة لابدّ أن تكون معهودة وهو تعالى معروف لجميع خلقه و معهود بهذه الأفعال لعباده على النّاطق بالصّواب أى بكلام الله و منطق حقّ بدل من الصّواب، أومن الناطق كماقال علي عليه السلام[14](ع): «أنا كلام الله النّاطق.»[٥] و كذا فيصل

← صلّى كثيره من الأفعال الأربعة في البيتين المتقدمين صلة لكلمة من في قوله نحمد من علمنا. ثم قال في بيان كلمة من هذه: وكون كلمة من موصولة أولى من كونها موصوفة الخ؛ الا أنّه اسقط الواو العاطفة، كما في المصراع الثالث ايضاً للضرورة.

١٤. قوله: «كما قال علي عليه السلام» المراد من الناطق بالصواب في البيت هورسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم– والوصي عليه السلام داخل في الآل من البيت الآتي، و انما استشهد بقوله عليه السلام على ان الرسول الناطق بالصواب لأنهم عليهم السلام كلهم من نور واحد كما يرشدك اليه كريمة انفسنا. وهكذا الكلام في قوله: «كما اثر أن علياً فيصل بين الحق و الباطل».

وأما الفيصل ففيعل بفتح العين من أوزان الصفة المشبهة جمعه فياصل، يستوي فيه المذكر والمؤنث. والفيعل لايكون إلاّ في صحيح العين كعيلم و فيصل وضيغم ونحوها. وفي جمهرة ابن دريد: يقال هذا الأمر فيصل أي منقطع. وفي لسان العرب لابن منظور، الفيصل: الحاكم. ويقال القضاء بين الحق والباطل. وحكم فاصل و فيصل: ماض. وحكومة فيصل كذلك. و طعْنة فيصل: تفصيل بين القرنَين. وفي حديث ابن عمر: كانت الفيصل بيني و بينه أي القطيعة التامّة، والياء زائدة. وفي حديث ابن جبير: فلوعلم بها لكانت الفيصل بيني وبينه.

وبالجملة فيصل الخطاب كفصل الخطاب من إضافة الصفة الى الموصوف كجرد قطيفة، أي الخطاب الفصل اى خطاب فصل ماض وقول فصل منقطع، لا جمجمة ولاايهام ولا إجمال ولا دغدغة فيه بل فيه قطعُ الحكم. واليه يرجع قول العلامة في الجوهر النضيد في توابع الخطابة حيث قال: ويكون جيد الربط والإنفصال، بأن يربط كلاماً إلى كلام آخر مناسب له؛ أويفصل كلاماً عن كلام لايناسبه وهو عبارة عن فصل الخطاب (ص ٢٦٠ ط ١–ايران).

و قول البيضاوي في تفسير قوله سبحانه: «وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب» (ص ٢١): و فصل الخطاب، و فصل الخصام بتمييز الحق عن الباطل. أو الكلام الملخّص الذي ينبّه المخاطب على المقصود من غير التباس، يراعى فيه مظانّ الفصل والوصل والعطف والإستيناف والإضمار والإظهار والحذف ←

٥ علم اليقين، ج ٤٩/١، ط بيدار

الخطاب كما أثرأنّ علياً فيصل بين الحق والباطل. وآله مناطق البروج[١٥] من شمس

والتكرار ونحوها. وانما سمي به أما بعد، لأنه يفصل المقصود عمّا سبق مقدمة له من الحمد والصلوة. وقيل هو الخطاب الفصل الذي ليس فيه اختصار مخل ولا إشباع ممل كما جاء في وصف كلام الرسول عليه الصلوة والسلام: فصلٌ لانزرٌ ولاهذرٌ. انتهى. لانزر أي لاقليل فيُخلّ، ولا هذر أي لا كثير فيمّل.

١٥. قوله: «وآله مناطق البروج...» منطقة البروج من عالم الشهادة من الدوائر العظام. و هي منطقة الحركة الثانية البطيئة، أي منطقة فلك الكواكب الثابتة؛ و يقال لها دائرة البروج، و دائرة أوساط البروج، و فلك البروج لأنهم يطلقون اسم الفلك على المنطقة كثيراً، بل الهيوي لايعني بالفلك إلا المدارات والدوائر على التفصيل الذي حققّناه في الدرس الثامن عشر من كتابنا دروس معرفة الوقت والقبلة (ص ١٠٩—١١٣ ط ١— قم)، والدائرة الشمسية لكون الشمس دائماً في سطحها فما كانت و لن تكون ذات عرض قط؛ و أشهر اسمائها منطقة البروج والدائرة الشمسيّة.

و وجه تسميتها بمنطقة البروج لكونها تمر بمنتصف البروج الإثنى عشر أي إنّ تلك البروج عليها اولها الحمل و آخرها الحوت. و هذه المنطقة مائلة عن منطقة الحركة الأولى التي تسمى معدل النهار و غاية ذلك الميل في يومنا هذا و هو اليوم الإثنان الثامن والعشرون من شهر صفر من سنة تسع و اربعمائة بعد الألف من هجرة سيدنا خاتم الأنبياء —صلى الله عليه وآله وسلم— ٥٠ً ٢٥َ ٢٣ْ وتسمى بالميل الكلي وهو على التناقص، و مقدار انتقاصه كل سنة شمسية، نصف ثانية فلكية على التقريب؛ و على التحقيق ٤٦٨/ً والغرض كما أن الشمس في عالم الشهادة تحاذى منطقة البروج دائماً وتدور عليها، كذلك آله عليهم السلام مناطق البروج من شمس الحقيقة.

واعلم ان منطقة البروج من العظام التي لا تقبل الكثرة والتعدد بل هي منحصرة في فردها الشخصي، بخلاف دائرة نصف النهار والأفق وأول السموت والارتفاع مثلاً فان كان واحدة منها نوعى اعنى انها من العظام التي يتعدد أفرادها، وجمع المناطق في البيت بلحاظ الآل ولا حاجة اليه لأنه لوقال: «وآله منطقة البروج من» لكان النظم على نظامه من غير نقص في اللفظ والمعنى فانّهم عليهم السلام نور واحد.

فائدة: قال المحقق الطوسي في خطبة التذكرة في علم الهيئة ماهذا لفظه: «وصلواته على محمد المبعوث بفصل الخطاب، و على آله خير آل، و اصحابه خير أصحاب». و قال المحقق البيرجندي في الشرح: «أعاد الجار مع عدم الإحتياج اليه، إشارة إلى أن المختار عنده ليس ماذهب إليه قوم من الشيعة من كراهة الفصل بين النبي والآل بعلي، ولهذا لم يعده في و أصحابه».

وقال الميرزه ابوطالب في تعليقته على شرح السيوطى على الفية ابن مالك، عند قوله: «مصلياً على النبي

الحقيقة اي انّهم مدار شمس الحقيقة، تدور عليهم كمنطقة البروج من شمس عالم الشّهادة. بها الحق وزن صفة أُخرى لهم و بعد فالمدعوّ هادي المهدي[16] إلى موازين الهداة يهدي قال تعالوا يا طالبي الإيقان[17] إشارة إلى موقنية علم الميزان و متقنيّته أتل

المصطفى / و آله المستكملين الشرفا» حيث قال الشارح: وعلى آله المستكملين الشرفا، ما هذا لفظه: تقدير لفظ علي، على الآل للرّد على الخاصة فان هذا من دأب العامة رغماً لأنف الخاصة زعماً منهم استقباح ذلك عند الخاصة لحديث مشهور معتبر عندهم بزعم العامة، هوما أسند إلى النبيّ ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ «من فصل بيني و بين آلي بعلي لم ينل شفاعتى» ولم يعلموا أن هذا الحديث مصنوع عند الخاصّة، و دخول علي على الآل كثير في الأدعية المروية عن أئمتنا عليهم السلام. على أن بعض الفضلاء قد قرأ علي في الحديث بكسر اللام والياء المشدّدة، على أن يكون الحديث ردّاً على الغلاة بعلي، من فصل بيني و بين آلي بعلي بن ابى طالب عليه السلام بأن يخرجه عن مرتبة الخلافة إلى مرتبة الألوهية كالغلاة لم ينل شفاعتي. انتهى.

وفي المجلد الثالث من كشكول الشيخ البهائي (ص ٢٩٦ ط نجم الدولة) قال القطب الراوندي في شرح الشهاب: الأولى أن يقال صلى الله عليه وعلى آله لأنّ العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار ضعيف؛ وإذ قيل: صلى الله على محمد، فالأولى أن يقال: و آل محمد، ولايعاد الجارليكون الكلام جملة واحدة. انتهى كلامه. وأقول: إذا أردنا أن يكون الكلام في الصورة الأولى أيضاً جملة واحدة فأنا نقول: وآله، بالنصب على أن يكون الواو بمعنى مع كما قالوه في نحو مالك وزيداً، وقد ذكره الكفعمي في حواشي مصباحه. انتهى ما في الكشكول.

١٦. قوله: «هادي المهدي» اشار بالهادي الى اسمه الشريف، و بالمهدي الى اسم أبيه ـ رحمة الله تعالى عليهما ـ قال في اوّل اسرار الحكم: اما بعد چنين گويد مفتقر الى الله الباري الهادي بن المهدي السبزواري. أي المدعو بالهادي بن المهدي يهدي إلي الموازين الهداة ولايخفى لطف قران كلماته. وهو الحكيم المتأله الحاج المولى الهادي السبزواري المتخلص بالأسرار. كان من تلامذة الأستاذ الأعظم الحكيم المولى علي الطبري النوري، والحكيم المولى اسمعيل الإصفهاني. تاريخ ولادته (غريب = ١٢١٢ هـ ق). و مدة عمره (حكيم = ٧٨) وتاريخ وفاته (كه نمرد زنده‌تر شد = ١٢٨٩ هـ ق). والمولى الكاظم السبزواري المتخلص بالسرّ وكان أحد تلاميذه، قال في تاريخ وفاته:

اسرار چو از جهان بدر شد	از فرش بعرش ناله برشد
تاريخ وفاتش ار بپرسند	گويم: «كه نمرد زنده‌تر شد»

١٧. قوله: طالبي الإيقان. البرهان المنطق موقن أي مُعطي نور اليقين على مراتبه من علم اليقين و

عليكم حكمة الميزان فيه إشارة الى أنّ المنطق من الحكمة[١٨]. قيل: هو منها إن فسّرناها

عين اليقين و حق اليقين، من هو أهله. والإيقان هو الإيمان بالله و ملائكته و كتبه و رسله حق الإيمان على الطريقة المثلى التي سلكها الراسخون في العلم في توحيد الذات و الصفات والأفعال، و حقائق المبدء و المعاد بنور المعرفة البرهانية كما قال سبحانه: «قل هاتوا برهانكم». لا بالاعتقاد التقليدي العامّي فالمنطق بالبرهان يُخرج النفس من أوهام الوساوس الى كمالها الذي هو نور المعرفة واليقين المؤدّي إلى الاعمال الصالحة فان العلم إمام العمل، و بالعلم والعمل يخرج النفس من حضيض النقص و تعتلي إلى أوج كمالها و ترتقي الي ذروة مقامها. والعلم اليقيني حكم محكم متقن كبنيان مرصوص، بخلاف الشكوك والظنون والوساوس فإنّ بنيانها على شفا جرف هار، فما هو موقن فهو متقن في ذاته.

١٨. قوله: «فيه اشارة إلي أن المنطق من الحكمة». عرّف الشيخ الرئيس الحكمة بأنها صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كلّه في نفسه، و ما عليه الواجب ممّا ينبغي أن يكتسب بعلمه ليتشرّف بذلك نفسه ويستكمل ويصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ويستعدّ للسعادة القصوي الأخروية وذلك بحسب الطاقة البشرية.

وعرفها في اول الطبيعيات من عيون الحكمة بقوله: «الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصورّ الأمور و التصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية. والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها وليس إلينا أن نعملها تسمّى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العلمية التيّ إلينا أن نعلمها و نعملها تسمى حكمة عملية».

و عرّفها في التعليقات تارة بقوله: الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الأول؛ وأخري بأن الحكمة معرفة الوجود الحق (ص ٢٠ و ٦١ ط مصر). وحدها القدماء بأنها معرفة الأنسان نفسه، كما في رسائل الكندي ١٧٣ ط ١ مصر) والكل حق وصواب.

اذا عرفت تعريف الحكمة، دريت وجه ماقيل من أن المنطق من الحكمة بناء على تعريفها بخروج النفس إلي كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل؛ وان عرّفت بالعلم بأحوال أعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية فهو ليس منها لأنّ موضوعه المعقولات الثانية وهي ليست بأعيان.

نعم إذا كانت المعقولات الثانية من هيئات النفس من صفاتها و أحوالها الطارية عليها، والنفس خارجية وهيئة الأمر الخارجي خارجية كان المنطق علماً بأحوال اعيان الموجودات بهذه الحيثية، كما قال: أقول بل هو من الحكمة وان فسّرت، الخ. ثم أكّده بقوله: وكيف لايكون من الحكمة و وضعه الخ.

. . . .

قال الفارابي في ابتداء رسالته في الجمع بين رأيي أفلاطون و ارسطو ماهذا لفظه؛ «ان ارسطو لمّا وجد افلاطون قد أحكم الفلسفة و أتقنها و أوضحها، اغتنم احتمال الكدو إعمال الجهد في إنشاء طريق القياس و شرع في بيانه و تهذيبه ليستعمل البرهان والقياس في جزء جزء ممّا يوجبه القسمة ليكون كالتابع المتمّم والمساعد الناصح» انتهى ما اردنا من نقل كلامه.
فعلى هذا البيان من الفارابي، جعل المنطق تتمة الحكمة.
وقال الرئيس ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة الأولىٰ في فنّ القياس من منطق الشفاء:
«والمنطق نعم العون في ادراک العلوم كلّها فلذلك حق للفاضل المتأخر ــ يعني به الفارابي ـــ أن يفرط في مدح المنطق، وقد بلغ به هذا الإفراط إلى أن قال: إن المنطق ليس محلّه من العلوم الأخرى محل الخادم بل محلّ الرئيس لأنه معيار ومكيال».
من إفادات المحقق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات، عند قول الشيخ في رسم المنطق بأنه آلة قانونية ما هذا لفظه:
«والتنازع في المنطق هل هو علم أم لا؟ ليس ممّا يقع بين المحصلين لأنه بالإتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيئ مطلوب مما هو حاصل عند الناظر، أو يعين على ذلك، والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الأولىٰ التي هي حقائق الموجودات و أحكامها المعقولة؛ فهو علم بمعلوم خاص ولا محالة يكون علماً ما وان لم يكن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الأولى الذي يتعلق بأعيان الموجودات، إذ هو أيضاً علم آخر خاص مبائن للأول. والقول بأنه آلة للعلوم فلا يكون علماً من جملتها، ليس بشيئ لأنه ليس بآلة لجميعها حتى الأوليات بل لبعضها، و كثير من العلوم آلة لغيرها كالنحو للّغة والهندسة للهيئة.
والإشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو أن يقال لوكان كل علم محتاجاً إلى المنطق لكان المنطق محتاجاً إلى نفسه، أو إلى منطق آخر، ينحلّ به. و ذلك لتخصيص بعض العلوم بالإحتياج إلى المنطق لاجميعها؛ والمنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينبّه عليها، و أوليات تتذكر و تعدّ لغيرها، و نظريات ليس من شأنها أن يغلط كالهندسيات التي يبرهن عليها، فجميعها غير محتاج إلى المنطق، فإن احتيج في شيء منه على سبيل الندرة إلى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج إلا إلى الصنف الأول فلا يدور الإحتياج إليه». انتهى ما افاده المحقق الطوسي في المقام.
وأقول: اذا كان المنطق ميزان كل علم حاشاه أن لا يكون ميزان نفسه، والعلم اذا كان نوراً للعالم أفلا يكون في نفسه نوراً و عالماً؟

بخروج النّفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم و العمل، لالإن فسّرناها بالعلم باحوال أعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشريّة. لأنّ موضوع المنطق هوالمعقولات الثانية[١٩] و ليست بأعيان.

١٩. قوله: «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية» قد دريت أن المعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة؛ فسمّيت الثانية بالنسبة إلى الأولى المتقدمة عليها في الذهن من حيث ان الثانية عارضة عليها. والمراد بالثانية ماليست بالأولى اعمّ من أن تعرض معقولاً أولاً أوثانياً.

واعلم ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الأولى من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول. و شرح ذلك أن للشيّ معقولات أول كالجسم والحيوان و ما أشبههما، و معقولات ثانية تستند الى هذه و هي كون هذه الأشياء كلية وجزئية وشخصية. والنظر في اثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم مابعد الطبيعة. وهي موضوعة لعلم المنطق لاعلى نحو وجودها مطلقا، فان نحو وجودها مطلقا يثبت هناك ، وهوأنها هل لها وجود في الأعيان أو في النفس— بل بشرط آخر، وهوأن يتوصل منها من معلوم الى مجهول. واثبات هذه الشريطة يتعلق بعلم مابعد الطبيعة، وهو أن تعلم أن الكلي قديكون جنساً، وقد يكون فصلاً، وقد يكون نوعاً، وقد يكون خاصةً، وقد يكون عرضاً عاماً. فإذا أثبت في علم مابعد الطبيعة الكلي الجنسي والكلي النوعي صار الكل حينئذ بهذا الشرط موضوعاً لعلم المنطق، ثم مايعرض للكلّي بعد ذلك من لوازمها و أعراضها الذاتية يثبت في علم المنطق.
وللجهات ايضاً شرائط تصيرها المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق، وهوأن تعلم أن الكلي قديكون واجباً أو مطلقاً أو ممكناً، فقد يصيربذلك الكلي موضوعاً لعلم المنطق. و أما تحديد هذه الأشياء وتحقيق ماهياتها فيكون في علم الطبيعة لافي علم مابعد الطبيعة كالحال في تحديد موضوعات سائر العلوم.
و مثال المعقولات الثانية في علم الطبيعة الجسم فإنّ إثباته يكون في الفلسفة الأولى، فكذلك اثبات الخواص التي يصيربها الجسم موضوعاً لعلم الطبيعة، وهي الحركة والتغير يكون فيها. وأما الأعراض التي تلزم بعد الحركة والتغير فاثباتها في علم الطبيعة. فنسبة الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية الى علم المنطق. و نسبة الحركة والتغير إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات والجنسيّة والنوعية إلى علم المنطق. وأما تحديد الجسم والحركة و تحقيق ماهيتها فيصح أن يكون في علم الطبيعة، إذ تحديد المبادي والخواص التي تصيربها المبادي موضوعة لعلم ما، يكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركبا. و أما إثبات المبادي والخواص التي بها تصير المبادي موضوعة لذلك العلم، فيكون الى علم آخر على ما شرح في البرهان.

←

أقول: بل هو من الحكمة وإن فُسّرت بالثاني لأنّ المراد باعيان الموجودات، الموجودات الخارجيّة، والمعقولات الثانية، خارجيّة من وجه. لأنّ كلّ موجود ذهني، خارجي في نفسه، وإنّما هوذهني بالقياس إلى الخارج. لأنّها هيئات النفس، والنّفس خارجيّة وهيئة الأمر الخارجي، خارجيّة. و كيف لايكون من الحكمة و وضعه لأن

← فاثبات الجهات في علم مابعد الطبيعة وتحديدها في المنطق، كما أن اثبات الحركة في الفلسفة الأولى، و تحديدها في علم مابعد الطبيعة.

وخواص الجسم قد تثبت في علم الطبيعة، وقد تثبت في علم مابعد الطبيعة. والموجب والسالب يثبت في عالم مابعد الطبيعة في باب المو هو والغيرية، فانه يؤخذ فيه كليّاً، ويصير موضوعاً لعلم المنطق. وأما أنه أيُّ مقدمة تناقض أيّ مقدمة، وغيرذلك ممّا هذا سبيله، فني المنطق.

فالمعقولات الثانية، أعني الكليات الجنسية والنوعية والفصلية والعرضيّة والخاصيّة ينتفع بها في التصور والواجبة والممكنة وغيرها ينتفع بها في التصديق. فهذه الكليات لاعلى الاطلاق بل على هذه الصفة، وهي من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول هي موضوع المنطق. وأما على الإطلاق فلا ينتفع بها في علم.

ومثال ذلك الصوت المطلق لاينتفع به في علم الموسيقى، بل الصوت من حيث يقبل التأليف هوموضوع الموسيقى. فالمعقولات الثانية على نوعين: مطلقة ومشروط فيها بشرط ما، وتصيربذلك الشرط موضوعاً لعلم المنطق. هذا التحقيق الأنيق في موضوع علم المنطق هوممّا أفاده الشيخ الرئيس في التعليقات (ص ١٦٧، ١٦٨ ط ١ مصر).

اعلم ان المعقول الثاني عند الحكيم اعم منه عندالمنطقي، وذلك لأن العروض والا تصاف ان كانا كعروض البياض للجسم واتصاف الجسم بالبياض، فهذا القسم ليس من المعقول الثاني عندالفريقين. وان كان كلاهما في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والقياس والقضية والمعرف وغيرها من المعاني التي جعلت موضوعاً للمنطق، فهذا القسم من المعقول الثاني عندهما. وان كان الا تصاف في الخارج والعروض في الذهن كالشيئية والإمكان والجوهرية والعرضية، فهذا القسم من المعقولات الثانية عندالحكيم دون المنطقي.

وأما عكس هذا القسم بأن يكون الا تصاف في الذهن والعروض في الخارج فغيرمعقول.

بقي في المقام بعض الإشارات حول موضوع المنطق سيأتي التعرض بها عند قوله الآتي: و موصل التصور معرّف / والحكم حجة فوضوعاً فقوا.

يكون آلة للحكمة، وينظر به اليها؟ وما به ينظر إلي الشي ء، فان فيه فهو هولكن من حيث إنّه ينظر به لامن حيث إنّه ينظرفيه. وانتفاع غيرها به أنّما هوغاية بالعرض.

من منطق عيونه خرّارة[٢٠] أي كثيرة الجريان و خرير الماء، صوته[٢١]. و هذا و ما بعده تمثيلات أنيقة في تحسين المنطق واردها قريحة عالية الشأن طيّارة[٢٢] فضلاً عن أن

---

٢٠. قوله: «من منطق عيونه خرّاره» ناظر في وصف المنطق بتلك الاوصاف الى كلمات الشيخ الرئيس في رسالة حيّ بن يقظان، حيث قال: «فرجع بنا الحديث إلى مسائلته عن اقليم اقليم ممّا أحاطه بعلمه و وقف على خبره. فقال: إنّ حدود الأرض ثلاثة: حدّ يحوزه الخافقان وقد أدرك كنهه و ترامت الأخبار الجليّة المتواتره والغريبة بجلّ مايحتوي عليه؛ وحدّان غريبان، حدوراء المغرب وحدوراء المشرق لكلّ واحدٍ منها حد محجور لن يعدوها إلا الخواص منهم المكتسبون مُنّةً لم يتأت للبشر بالفطرة. وممّا يفيدها الإغتسال بعين خرّارة في جوار عين الحيوان الراكدة إذا هُدِيَ اليها السائح، فتطهّر بها وشرب من فراتها، سَرَتْ في جوارحه منّة مبتدعة يقوي بها على قطع تلك المهامة، ولم يرسب في البحر المحيط ولم يتكأده جبل قاف ولم تدهدهه الزبانية مدهدهةً إلى الهاوية. فاستزدناه شرح حال هذه العين؛ فقال: سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب فلايسطع عليها الشارق في كل سنة إلى أجل مسمّى انّها من خاضها ولم يحم عنها (ولم يحتم عنها – خ) أفضى إلى فضاء غيرمحدود قد شُحِنَ نوراً. فيعرض له أول شئ عين خرّارة تمدّ نهراً على البرزخ مَن اغتسل منها خفّ على الماء، فلم يرجحن إلى الغرق و تقحّم تلك الشواهق غيرمنصب حتي تخلّص إلى أحد الحدّين المنقطع عنها. الخ (ص ٣٣–٣٨، ابن سينا وتمثيل عرفاني ط ايران).

اراد بالعين الخرارة علم المنطق، واراد بعين الحيوان الراكدة علوم الحقائق، واراد بالزبانية الشكوك ، واراد بناحية القطب النفس الانسانية التي عليها مدارامرالناس ومن جملتها تدبيرالبدن وسائر القوى، واراد بالظلمات الشكوك العارضة لطبقات الناس على درجاتهم فلايستطيع عليها الشارق أي لايقوي العقل والقوة النطقية على ازالتها وايضاح الحق فيها إلى أجل مسمّى وهوحين مكتسب منه يقوي منه على ذلك ، و بالبحر الهيولى، وغروب الشمس فيها مصير الصورة اليها و ملابستها اياها، وهذا اقليم الأشياء الكائنة الفاسدة(شرح رموزحى بن يقظان لابي منصوربن زيلة. درة التاج ص ١٧٦ ط ١).

٢١. قوله: «وخرير الماء صوته» الخرير على وزن الشريف مصدر خرّمن بابي نصر وضرب.

٢٢. قوله: «واردها قريحة طيارة» اي وارد تلك العيون قريحة طيارة؛ معناه ان من كان له قريحة اي طبع و منّة طيّارة يرد هذه العيون المنطقية، كما قال الشيخ في آخر النمط التاسع من الاشارات: «فان مايشتمل

يكون سيّارة في السّلوك العلمي، لاقطانة.

رأءِ خبر بعد خبر لوارد لنورحقيقي في الطّريق كافٍ لم يتكأده أي لم يملّ ولم يكلّه صعود قافٍ أي قاف القلب، الّذي هوعرش الرّحمن[٢٣]، وقاف القلم، الّذي هو عالم

← عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصّل فن سمعه فاشمأزّ عنه فليتهم نفسه لعلّها لا تناسبه وكلّ ميسر لما خلق له».

وكما قال المحقق الطوسي في اساس الاقتباس: چنانكه نه هر مردى تجارت تواند آموخت، نه هر مردى صناعت منطق حاصل تواند كرد (ص ١٥ ط ١)؛ او يمكن أن يكون معناه واردها يصيرذا قريحة طيّارة، وكأن الوجه الأول هوالوجيه.

ثم إنّ فيه اشارة الى مراتب القرائح الثلاث. اعلم ان اهل الدين على ثلاث طوائف: الواقفون والسائرون والطائرون. فالواقف من لزم عتبة صورة الشريعة ولم ينفتح له باب القلب، وهومحبوس في ظواهر الشرع بقيد التقليد، ليس له الى عوالم الملكوت سبيل، والى الجبروت دليل، فهو متوغل في الأدناس الطبيعية والمعاملات البدنية، مشتغل بالهواجس الدنياوية، متعبد بالعبادات البدنية. والسائر من يسافر من حضيض الصورة إلى اوج المعنى من المحسوسات الى المعقولات من الخلق الى الحق بقدمي الشرع والعقل على طريق الآخرة وجادة الجنّة. والطائر من يطير بجناحى العشق والعرفان الى فضاء حضرة الملكوت الى قدس الجبروت، ومن حضرة الجبروت الى حضرة القدس اللاهوت مقبلاً بشراشرقلبه، و مشاهداً بحذافيرسرّه إلى حضرة مولاه مُدبراً عمّا سواه حتى يخرج من الأين والبين، ويفنى ويصل في العين. فالقرائح في السلوك العلمي إما قريحة واقفة راكدة خامدة وهي قطآنه. يقال قطن بالمكان من باب نصر أي أقام به، فهي قريحة غبيّة لايعود عليها الفكر براذة. واما قريحة سيارة سريعة الانتقال إلى المطالب. واما طيارة ذات حدس قدسي يكاد زيتها يضيئ ولولم تمسسه نار.

٢٣. قوله: «أي قاف القلب الذي هو عرش الرحمن». كما في الحديث القدسي: لايسعني ارضي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن. وفي المثنوي المولوي للعارف الرومي:

درفراخى عرصه آن پاک جان	تنگ آمد عرصه هفت آسمان
گفت پيغمبر كه حق فرموده است	من نگنجم هيچ دربالا وپست
درزمين وآسمان وعرش نيز	من نگنجم اين يقين دان ايعزيز
دردل مؤمن بگنجم اى عجب	گرمرا جوئى درآن دلها طلب

وفي حديث آخر: انا عندالقلوب المنكسرة. ويشيراليه الشيخ الاجل السعدي:

اى كه زديده غائبي دردل ما نشسته اى	حسن توجلوه مى‌كند اين همه پرده بسته اى

←

العقل[٢٤] بقدم المعرفة[٢٥]. وفي هذاالبيت ايهام التناسب[٢٦] من حيث الجمع بين الرّاء

→ گر بجراحت والم دل بشكسته اى چه غم   مى‌شنوم كه دمبدم پيش دل شكسته اى

وفي حديث آخر: قلب المؤمن عرش الله الأعظم. وفي آخر عن النبي –صلى الله عليه وآله وسلم– مامن مخلوق إلا وصورته تحت العرش. وفي تفسير بيان السعادة: ق اسمٌ لِلّه، او للنبي، او للقرآن، او للجبل المحيط بالدنيا وهو من جبال عالم البرزخ أو المثال، أو نفس عالم البرزخ لأن خلفه عالم المثال.

و للعرش معانى ومراتب فتارة يعنى به العرش الجسماني كعرش البيت ومافوقه، قال تعالى: و رفع ابويه على العرش و خرّواله سجداً (يوسف ١٠١) و قوله سبحانه: و اوتيت من كل شئ ولها عرش عظيم (النمل ٢٤) ونحوهما.

والعلامة الشيخ البهائي في اول رسالته الموسومة بتشريح الافلاك قال: الاطلس (يعنى به فلك معدل النهار) و فلك الثوابت هماالعرش والكرسي بلسان الشرع. انتهى.

و أخرى يعنى به العرش الروحاني كمرتبة من مراتب الوجود المساوق للحق كقوله سبحانه الرحمن على العرش استوى، ونحوه من آيات أخرى؛ و كالعلم والملك و قلب الكامل، وقد يطلق ويراد به علمه سبحانه المحيط، وقد يطلق ويراد به الفيض المقدس، وقد يطلق ويراد به عالم العقل.

وقد اشير في حديث الاشتقاق الى درجات العرش حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ان آدم لما رأى النور ساطعاً من صلبه إذ كان الله قد نقل أشباحاً من ذروة العرش إلى ظهره رأى النور ولم يتبيّن الأشباح– الحديث (راجع الى رسالتنا الانسان الكامل في النهج البلاغة ص ٨٤ ط ٣)

٢٤. قوله: «وقاف القلم الذي هوعالم العقل». قال الفارابي في الفص الثامن والخمسين من فصوصه: لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسيط، والكتابة نقش مرقوم؛ بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك، و الكتابة تصوير الحقائق– الخ. بل قال الصدوق في باب الاعتقاد في اللوح والقلم من رسالته في الاعتقادات: اعتقادنا في اللوح والقلم انها ملكان– انتهى.

وقد استوفينا البحث عن اللوح والقلم والكتاب في شرحنا على الفص المذكور من فصوص الفارابي، الموسوم بنصوص الحكم بحث تحقيقٍ و تنقيبٍ وان شئت فراجع اليه، (ص ٤٠٥–٤٢٨ ط ١).

٢٥. قوله: بقدم المعرفة، صلة لقوله صعود قاف.

٢٦. قوله: «وفي هذا البيت ايهام التناسب» في بديع المطول (ص ٣٣٣ ط عبدالرحيم): ومن ايهام التناسب بيت السقط: وحرف كنون– البيت. الحرف الناقة المهزولة، وهي مجرورة معطوفة على ←

والكاف والقاف، كقول الشّاعر:

وحرفٍ كنونٍ تحت راءٍ ولم يكن   بدال يؤمّ الرّسم غيّره النّقطُ

به انطوا الزّمان والمكان له[٢٧] اشارة الى كلّيّة هذا العلم الآلي مثل الأصالي، أعنى الإلهي الأعمّ فيجعل النفس الناطقة وسيعة محيطة سيّما بناء على اتحاد العاقل والمعقول. كيف والكلّي الواحد كالنّار المطلقة الّتي تتصوّرها و تصدّق بأنّها حارّة خفيفة منطوٍ فيها الزّمان والمكان والجهة والوضع و غيرذلك من العوارض المفارقة. وبه عصمة من عثرة وزلّة علميّة و عملية[٢٨] للعاقلة و به يبدو جناحا العقل[٢٩] عن صقع

الرهط في البيت السابق:

تجلّ عن الرهط الأماني غادةٌ   لها من عقيلٍ في ممالكها رهطٌ

والنون هو المعروف من حروف المعجم شبّه به الناقة في الدقة والانحناء، وليس المراد بها الحوت على ماوهم. وراءٍ اسم فاعل من رأيته أصبت ريته؛ و كذلك دال اسم فاعل من دلاَّالركائب إذا رفق بسوقها. واراد بالنقط ماتقاطر على الرسوم من المطر. وقوله يؤمّ الرسم صفة راءٍ.

والمعنى تجلّ هذه الحبيبة عن أن تركب من النوق ماهي في الضمر والانحناء كالنون يركبها الأعرابي لزيارة الأطلال فيضرب ريتها إذ لا حراك بها من شدة الهزال، يريد ان مراكب هذه الحبيبة سمان ذوات اسنمة.

فني ذكر الحرف والنون والراء والدال والنقط ايهام ان المراد بها معانيها المتناسبة.

٢٧. قوله: «به انطوا الزمان والمكان له» اي بالمنطق انطواء الزمان والمكان للوارد. وذلك لأن العلم نور بسيط محيط يتحد النفس الناطقة به اتحاداً وجودياً على ما برهن في محلّه من اتحاد العالم والمعلوم و كذلك اتحاد العامل والمعمول فالنفس تصير بالعلم ذات سعة وفسحة نورية فان العلم مطلقاً مفارق مجرد عن قيود الأحياز وحدود المادة واحكامها، والمجرد محيط على الزمان والمكان والجهة والوضع و غيرها من العوارض المقارنة.

٢٨. قوله: «وزلّة علمية و عملية» و ذلك لأنه بالمنطق يتميزبين الصدق والكذب في الأقوال، والخير والشر في الافعال، والحق والباطل في الاعتقادات، و به تحصل القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية. فاعلم ان المنطق بعضه فرض وهو البرهان سيا نمط اللم منه فأن البرهان لتكيل الذات، و بعضه نفل وهوما سواه من اقسام القياس لأنه للخطاب مع الغير.

٢٩. قوله: «وبه يبدوجناحا العقل...» عن لاهوت صلة لقوله يبدو. وجناحاه هما العقل النظرى

لاهوت يأوي لأوج القدس من حضيض ناسوت. والمراد بالجناحين: العقل النظري، والعقل العملي. ينتفع الكلّ من أرباب العلوم العقلية والدينيّة و غيرهم بذي الموائد الميزانيّة. قال العلاّمة الشيرازي في شرح حكمة الإشراق[٣٠]:

والعقل العملي فانّها كجناحين للنفس الناطقة تطير بها إلى آفاق المرسلات واصقاع المفارقات بل الى جوار صورة الصور وحقيقة الحقائق.

عنقاء نفس ناطقه را جز به طور عشق — در طوى آرميدن و در سدره لانه چيست

وانما يبدو الجناحان عنه لان علة المجرد مجرد لامحالة والنفس الناطقة عقل بسيط مفارق يحدث إما مع حدوث البدن فهي مجردة عن المادة في اول الفطرة كماذهب اليه المشاء، وإما بحدوثه فهي جسمانية الحدوث والتصرّف كما تحقق في الحكمة المتعالية، وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في العين التاسعة من كتابنا سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس. ثم يأوي ذلك الطائر القدسي من حضيض الناسوت الى اوج القدس فيرجع الى اصله. والأوج معرب الأوك ، لغة هندية.

وقدبيّن العقل النظري والعقل العملي في غرر الفرائد على أحسن بيان حيث قال (ص ٣٠٥ ط الحجرى الأعلى):

للنفس قوتان عقل نظري — وعملي إنّ تشأ فعبّر

علاّمة عمّالة فالمبتدا — لاربع مراتب قد صعدا

ومن كلماته السامية فيها ما أفاد في اول اسرار الحكم بالفارسية: بدان كه آدمى را دو عقل است كه به منزله دو بال هستند براى روحش، و در اول حال در هر دو جنبب بالقوه است و اگر اصلاح شوند تواند بآنها باوج ملكوت پرواز كند وگرنه مثل مرغى بى پر و بال زمين گير باشد: يكى عقل نظرى و ديگرى عقل عملى، و اصلاح اين دو به علم و عمل باشد. الخ.

٣٠. قوله: «قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق» هو محمود بن مسعود بن المصلح الكازروني المشهور بالقطب الشيرازى. وقد افاد بعض مشائخنا عن اساتيذه بأن شرحه على حكمة الإشراق تقرير درس المحقق الطوسي وكان القطب من تلامذته. ويطلب ترجمة القطب في مقدمة كتابه درة التاج المطبوع على التفصيل المشروح.

وقال في مقدمة المنطق من شرحه على حكمة الاشراق (ص ٢٩ ط ١ - ايران): ومن طلب العلوم التي هي غير متسقة وهي مالا يؤمن فيها الغلط ولايعلم المنطق فهو كحاطب الليل الخ.

الحاطب بالحاء المهملة وبالمعجمة مهملة. قال ابوهلال العسكري في الباب الثاني والعشرين في ماجاء من الأمثال في اوله كاف من كتابه جمهرة الأمثال ما هذالفظه: قولهم كحاطب ليل

«ومن طلب العلوم آلّتي لايؤمن فيها من الغلط ولايعلم المنطق، فهو كحاطب ليل، و كرامد العين، لايقدر على النظر الى الضّوء، لالبخل من الموجد بل لنقصان الإستعداد، والصّواب الّذى يصدر من غير المنطقي كرمية من غير رام[٣١] و كمداواة عجوز.» ٥

يضرب مثلاً للرجل يجمع كل شيء، ولايميّز بين الجيد والرديء؛ و الحاطب الذي يجمع الحطب و صناعته الحطابة؛ وإذا حطب بالليل جمع في حبله الحية والعقرب (ص ١٦٧ بمبئي ١٣٠٦ هـ). وفي الباب العاشر منه ايضاً. المكثار كحاطب الليل (١١١).

٣١. قوله: «كرمية من غير رام» كما قال الشيخ الاجل السعدي في الباب الثالث من جلستانه:

گه بود کز حکیم روشن رأی — برنیاید درست تدبیری

گاه باشد که کودک نادان — بغلط بر هدف زند تیری

وفي اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: چنانک نجار استاد آنکس باشد که داند که از هر چوبی چه توان ساخت، و کدام چوب شایسته تخت بود و کدام چوب ناشایسته، و انواع تصرفات که مؤدی بود بمطلوب بر وجهی اتم، یا بر وجهی ناقص‌تر، یا خود مؤدي نبود بمطلوب اصلاً، واقف و قادر باشد؛ منطق استاد آنکس باشد که داند که از هر معنی که در خاطر مردم متمثل شود بکدام مطلوب توان رسید، و بر انواع تصرفات که مؤدی بود بتصورات و تصدیقات که اقسام علم است، بر وجهی اتم یا بر وجوه ناقص‌تر یا بر وجهی که مؤدی نبود بمطلوبی واقف و قادر باشد.

و چنانک نه هر مردمی نجارت تواند آموخت نه هر مردمی صناعت منطق حاصل تواند کرد. و چنانک بنادر افتد که مردمی که نجارت ناآموخته تختی نیک تواند تراشید، بنادر افتد که مردمی منطق ناآموخته علمی مکتسب بر وجهی کامل حاصل تواند کرد. بل همچنانک بیشتر مردم که نجارت ندانند قادر باشند بر آنک چوبی بتراشند اما واثق نباشند بآنک آن چوب بآن تراشیدن باصلاح آید یا نیاید، بلک تباه شود، بیشتر مردم که منطق ندانند، در معانی تصرّف توانند کرد، اما واثق نباشند بآنک از آن تصرف علمی حاصل شود یا نشود، بلک در حیرت بیفزاید یا در ضلالت افکند. و نه هرکاری کند داند که چه می‌کند، یا چه می‌باید کرد. بلک بسیار کسان باشند که در کارها شروع کنند برسبیل خبط، و همچنین باشد حکم کسانی که طلب علوم کنند و بر صناعت منطق واقف نباشند. پس علم منطق شناختن معنیهائی است که از آن معانی رسیدن به انواع علوم مکتسب ممکن باشد (ص ٤ و ٥ ط ١ — ایران).

٥ شرح حكمة الاشراق ص ٢٩

ثم قال:

«والمنطق يصلح[٣٢] لأبناء الملوك الّذين يتوقع منهم أن يصيروا ملوكاً، لاليعلموا الإقترانات الشّرطيّة و لوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا الصّناعات الخمس و يقدرواعلى مخاطبة كلّ صنفٍ من النّاس بما يليق بحالهم على ما قال تعالىٰ: «ادع الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هى أحسن.» ٥

فالحكمة لمن يطيق البرهان[٣٣]، والموعظة الحسنة لمن لايطيقه، والجدل للمقاومة لمن

٣٢. قوله: «ثم قال والمنطق يصلح...» اي ثم قال شارح حكمة الاشراق: المنطق يصلح الخ (ص ٣١— ط ١— ايران).

واقول: إذا كان المنطق يصلح لأبناء الملوك وهم ابناء ابناء الدنيا، فهولأبنا الانبياء الروحانيين— أعني بهم محصّلي علوم الدين الذين يتوقع منهم أن يرشدوا عباداللّه الى سعادتهم القصوىٰ بمنطق القسطاس المستقيم، ويهدوهم الى غايتهم العليا بنورالبرهان القويم على هَدْي آبائهم الربّانيّين من النبيين والمرسلين سيا خاتمهم وآله الهادين المهديين— الزم واوجب. فتبصّر.

٣٣. قوله: «فالحكمة لمن يطيق البرهان...» واما الشعر والمغالطة فالأنبياء منزّهون عنها، و كذلك عن الجدل غيرالحسن كيف وهم لايقتلون بالإشارة فضلاً عن ان يستعملوا الشعر والمغالطة والجدال غيرالحسن. واعلم انه ليس للدعوة إلاّ الطريقان الأولان اعني بها الحكمة والموعظة الحسنة، لكن الداعي قد يضطرّمع الخصم الألدّ الى اعمال الحجج الملزمة المفحمة بالتي هي أحسن لأن حجج اللّه سبحانه مظاهر اسمه الهادي حاشاهم عن الإفحام للتشفي النفساني، ولهذا السبب عطف على فعل ادع قوله وجادلهم.

وفي تفسير الجمع و تفسير الفخر عن النبي قال —صلى اللّه عليه وعلي آله وسلم: «أمرنا معاشر الانبياء ان نكلم الناس على قدرعقولهم». فالحكمة هي استعمال الحجج البالغة الموقنة تُلقىٰ على البالغين في الاستعداد الى درجة الكمال. والموعظة الحسنة القاء الدلائل الاقناعية الموقعة للتصديق على اقوام انحطت درجتهم عن درجة الطائفة الاولى إلا انهم باقون على الفطرة الاصلية طاهرون عن دنس الشغب و كدورات الجدال وهم عامة الخلق.

ثم انّ قولنا والأنبياء لايقتلون بالاشارة، ناظر الى ما اتى به الطبرسي في تفسير مجمع البيان في معنى قوله سبحانه ومن اظلم ممّن افترى على اللّه كذباً أوقال اوحي اليّ ولم يوح اليه شيٌ ومن قال سأنزل ←

٥ النحل ١٢٥

ينتصب للمعاندة.»

من ذي البحار المنطقيّة غررالفرائد وفيه ايهام بمنظومتنا المسمّاة بـ«غررالفرائد»في الحكمة هذا هوالقسطاس مستقيا اقتباس من الكتاب الإلهي: «زنوا بالقسطاس المستقيم» ٭ ويوزن الدّين به قويما[٣٤] تلازمٍ تعاندٍ تعادلٍ من اصغر اوسط اكبرجلي.

مثل ما انزل الله (٩٤—الانعام) من أن عبدالله بن سعدبن ابي سرح أملى عليه رسول الله —صلى الله عليه وآله وسلم— ذات يوم ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين— الى قوله: ثم أنشأناه خلقاً آخر، فجرى على لسان ابن ابي سرح فتبارك الله احسن الخالقين، فأملاه عليه وقال هكذا انزل فارتد عدوّالله وقال لئن كان محمد صادقاً فلقد اوحي إليّ كما أوحي اليه، ولئن كان كاذباً فلقد قلت كما قال؛ و ارتدعن الاسلام وهدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دمه، فلما كان يوم الفتح جاءبه عثمان وقد أخذ بيده و رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد، فقال يا رسول الله اعف عنه فسكت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم أعاد فسكت، ثم أعاد فسكت، فقال: هولك . فلمامرّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه: ألم أقل من رآه فليقتله؟ فقال عبادبن بشر: كانت عيني اليك يا رسول الله أن تشير إليّ فاقتله، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: الأنبياء لايقتلون بالإشارة. انتهى

اقول: يتخلق الصاحب من صاحبه، ويتسحب احوال الجليس الي جليسه، وبحكم تجرد الأرواح قديلق بعض الحقائق النازلة على الكامل علي نديمه ايضاً، و كلّما كانت الاستقامة والبصيرة والتثبّت في آداب المصاحبة أتم كان التخلق والإنسحاب والإلقاء اكمل؛ ولم يكن ابن ابي سرح لائقاً بمجاورة الخاتم، وحرياً بالالقاء السبّوحي من مكمن الغيب وبطنان العالم فأضلّه النفس و تغطرس وتردّى في هواه.

٣٤. قوله: «ويوزن الدين به قويماً» ولامناقاة بين أن يكون الدين القويم الالهي معيار تميز الحق عن الباطل، والطيّب عن الخبيث، و بين ان يوزن الدين بالمنطق قويماً لأن الدين التشريعي عين البرهان و نفس الميزان وقد بيّنا في رسائلنا النورية أن القرآن والعرفان والبرهان لن يفترق أحدها الآخرين قط. وكما افاد صاحب الاسفار ببيانه القدسي في اول الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الأسفار: حاشي الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة يكون قوانينها غيرمطابقة للكتاب والسنة (ج ٤ ط ١ ص ٧٥).

٭ الإسراء ٣٥.

قولنا تلازم — الى آخره — بدل تفصيلي من ضمير به، وإشارة إلى اصطلاح بعض حكماء الاسلام[٣٥] في تأويل كلام الله و تفسيره فعبّر عن الإستثنائي الاتّصالي والانفصالي

٣٥. قوله: «واشارة الى اصطلاح بعض حكماء الاسلام...» يعنى بذلك البعض ابا حامد محمداً الغزّالي صرّح في عدة مواضع من كتابه محكّ النظر في المنطق بانه غيّر الاصطلاحات المتداولة بين المنطقيين من تلقاء نفسه. والظاهران غرضه من ذلك التغيير التصالح والتسالم بين المنطقيين و بين المتقشفين القائلين بأن من تمنطق تزندق. ومثل الغزالي في تغيير الاصطلاحات، الشيخ العارف السهروردي صاحب حكمة الاشراق فان له يداً طولى و اهتماماً شديداً في ذلك كما يدلك على ذلك مؤلفاته سيّما كتابه المذكور.
اعلم ان المتقشفين تفوّهوا من فطانتهم البتراء في بدء الأمر بتحريم المنطق والكلام جداً ففعلوا ما فعلوا كما يخبرك بذلك كتب التواريخ وصحف وقائع الايام. ثم لـمّارأوامع كثرة تشاغبهم و تعاندهم في ذلك أن المنطق والكلام قد احرزا منزلتها في قلوب العقلاء من أهل الدين، تمسّكوا بتحريم الفلسفة فسلكوا في ذلك طريقتهم العمياء التي سلكوها أولاً فرقوا من الفطرة الانسانية التي جبلت على نيل المعارف الحقة الإلهية بمنطق البرهان. ثم لـمّارأوا أنّ اولى الالباب لم يعتنوا باراجيفهم الواهية مالوا الى منع الحكمة الاشراقية دون المشائيه. ثم لـمّارأوا أن اصول المعارف الفلسفة الالهية مطلقا و عروقها قد رسخت و تشبّثت في أعماق ارباب القلوب خبطوا خبط عشواء وضلّوا واضلّوا فشنّعوا العرفان اشد تشنيع، ولاضير في ذلك فان ذلك مبلغهم من العلم و مطمح نظرهم من بصيرتهم الحولاء و عينهم العوراء ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور. ولم يعلم هؤلاء المساكين ان المنطق الالهي والوحي الربوبي عرفان محض و برهان صدق، ولم يفهموا ان القرآن والبرهان والعرفان لن يفترق أحدها عن الآخرين قط، ولم يدركوا ان التفرقه بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية لظلم عظيم جداً. ومن كلمات صدرالمتألهين السامية ماجرى على قلمه الشريف في اول الفصل الثاني من الباب السادس من نفس الأسفار حيث قال: «حاشى الشريعة الحقة الالهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة» (ج ٤ ط ١ ص ٧٥).
ونعم ما افاد واجاد استاذنا العلامة الطباطبائي في وجيزته القيمة «علي والفلسفة الإلهية» بقوله القويم: «حقاً انه لظلم عظيم أن يفرق بين الدين الالهي و بين الفلسفة الإلهية. فهل الدين على اختلاف الأديان سعة وضيقاً إلّا مجموعة معارف اعتقادية الهيّة يعبّر عنها بالأصول، و أخرى فقهية واخلاقية يعبّر عنها بالفروع؟.

←

. . . .

وهل الانبياء إلارجال يهدون بأمرالله المجتمع البشري الى الحياة الفضلى والسعادة الحقيقيّة؟ وهل السعادة البشرية الحقيقيّة إلا أن ينال الانسان حقائق المعارف بما منحه الله من جهازٍ دقيق لفهمها و ادراكها، جهاز مرتبط بأصل خلقة الانسان وهو جزء من وجوده؛ وأن يسير -بعدنيله تلكم المعارف- في حياته العملية، على طريق العدل والاستقامة؟ وهل له مناص في تحصيل تلك المعارف عن الالتجاء الى تلك المعارف عن الالتجاء إلى الاستدلال و اقامة البرهان؟.
واذا كان الحال على ما تقدم، فكيف يسوغ للانبياء أن يدعوا الناس الى السمع والقبول بلابيّنة، و أن يطلبوا منهم السير على غير طريق الاستدلال، واقامة البرهان، مع ان ذلك مخالف لجبلتهم و مناف لما جهزوا به في اصل خلقتهم، وبنية وجودهم.
والأنبياء- وان كانوا قد استمدّوا معارفهم، و مبادئ دعوتهم من المبدء الغيبي، وارتضعوا ذلك من ثدي الوحي، إلاّ أن الحقيقة هي: أنه لافرق بين مسلك الانبياء في دعوتهم الى صريح الحق، وبين الحق، سلوك الانسان بشعوره الفطري إلى نيل المعارف الالهية، حيث إنهم على رفعة مكانتهم واشرافهم على الأفق الأعلى، قدتنزلوا إلى مستوي الأفهام البشرية، فكلموا الناس بما يهديهم إلى استعمال الفطرة الانسانية العامّة، و قدروي عن النبي -صلى‌الله عليه وآله وسلم- انه قال: انا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدرعقولهم. وحاشا ساحة الأنبياء عليهم‌السلام أن يحملوا الناس على أن يخبطوا خبط عشواء، وأن يسوقهم سوق البهيمة العمياء» الى آخرما أفاد في ذلك- رضوان‌الله تعالى عليه.
وأما ماقلنا من أن الغزالي غيّر الاصطلاحات، وصرّح به في عدة مواضع كتابه محكّ النظر، فقال في موضع منه ما هذالفظه: «... فإن عليك وظيفتين: احداهما تأمل هذه الأمور الدقيقة؛ والأخرى الأنس بهذه الالفاظ الغريبة فإنّي اخترعت اكثرها من تلقاء نفسي لأن الإصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين، ولا أوثر أن اتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ مارأيته كالمتداول بين جميعهم، واخترعت الفاظاً لم يشتركوا في استعمالها حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن تردّه اليها و تطلع على مرادهم منها- الى قوله: بل تكون في القياس مقدمتان، والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر واحد من تينك القضيتين أو نقيضها ولنسمّ هذا النمط نمط التلازم؛ ومثاله قولنا: إن كان العالم حادثاً فله محدث و معلوم انه محدث فتلزم منه نتيجة وهو أن له محدثاً بالضرورة- إلى أن قال:

. . . .

النمط الثالث نمط التعاند، وهو على ضد نمط التلازم والمتكلمون يسمونه السبر و التقسيم، والمنطقيون يسمّونه الشرطي المنفصل ونحن سمّيناه التعاند؛ ومثاله العالم اما قديم واما حادث فهذه مقدمة، وهما قضيتان بحذف إمّا: الأولى قولنا العالم قديم، و الثانية قولنا العالم حادث؛ فتسليم احدى القضيتين أونقيضها يلزم منه لامحالة نتيجة، و ينتج فيه اربع تسليمات، فانانقول: ومعلوم أنه حادث فيلزم منه نقيض المقدمة الأخرى وهو انه ليس بقديم؛ أو نقول: ومعلوم انه ليس بحادث فيلزم منه عين المقدمة الأخرى؛ أو نقول: و معلوم انه قديم فيلزم منه نقيض الأخرى وهو انه ليس بحادث؛ أو نقول: و معلوم انه ليس بقديم فيلزم منه عين الأخرى. الخ (ص ٣٨ و ٣٩ و ٤٢ ط مصر)

وهكذا في عباراته الأخرى و عبّرفيها عن التصور بالمعرفة، وعن التصديق بالعلم، وكم لها من نظير في محك النظر.

وبالجملة انه عبّرعن القياس الاستثنائي الاتصالي بميزان التلازم؛ وعن القياس الاستثنائي الانفصالي بميزان التعاند، وعن القياس الاقتراني بميزان التعادل؛ وعن الاشكال الثلاثة بموازين التعادل فالشكل الاول بميزان التعادل الاكبر، والثاني بميزان التعادل الاوسط، والثالث بميزان التعادل الاصغر؛ وعن الكل أي عن القياسين الاستثنائي و الانفصالي وعن الأشكال الثلاثة بالموازين الخمسة. وانما ترك الشكل الرابع لبعده عن الطبع وسيأتي قوله في البحث عن القياس: و رابعاً ينبوعن الطبع ندع» وهوشكل جالينوسي سيأتي الكلام فيه في القياس.

ثم ان في قوله: من اصغر اوسط اكبر جلي، اشارةً ايضا إلى أن ميزان التعادل اي كل واحد من الأشكال الثلاثة متشكل من حدود المطلوب الثلاثة الأصغر والأوسط والاكبر حيث وضعها في البيت على نظمها الطبيعي في الشكل فبدء الأصغر و وسّط الأوسط وأخّر الأكبر.

ثم ان صدر المتألهين أتى بالبحث عن الموازين على الاصطلاح المذكور في المفاتيح واسرار الآيات على اسلوب بديع مستفاد من الآيات القرآنية، و نهدي بعض افاضاته في ذلك اليك مزيداً للاستبصار حول التحقيق عن تلك الموازين المستخرجة من القرآن، فقال في اسرار الآيات بعد بيان في ميزان العلوم ما هذالفظه:

فان قلت: اين ميزان العلوم في القرآن، وهل هذا إلاافك و بهتان؟

قلنا: الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن: الرحمن علّم القرآن خلق الانسان علّمه البيان ــ الى أن قال: والسماء رفعها و وضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان؟

. . . .

← ألم تسمع قوله في سورة الحديد: لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات و انزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط؟
أتزعم ايهاالعاقل أن الميزان المنزل من عندالله مع انزال الكتاب المقرون اسمه باسم الكتاب هو ميزان البر والشعير والأرز والأقط وغيرها؟. أتتوهم أن الميزان القابل وضعه لرفع السماء هوالقبان والطيار و امثالها؟ ما أبعد هذا الحسبان و ما أسخف هذا البهتان، واتق الله يا اخي ولا تتعسف في هذا التأويل واترك الجهالة واللجاج إنّي أعظك أن تكون من الجاهلين.
واعلم ان هذا الميزان برهان معرفة الله و صفاته و افعاله و ملائكته و كتبه و رسله و ملكه و ملكوته ليعلم كيفية الوزن به تعليماً من قبيل انبيائه عليهم السلام كما تعلم الأنبياء من ملائكته؛ فالله هو المعلم الأول، والمعلم الثاني جبرئيل، وثالث المعلّمين هوالرسول ــصلّى الله عليه وآله ــ وأول من استعمل الميزان بتعليم الله و تعليم جبرئيل هو ابالأنبياء و شيخهم ابراهيم الخليل، ثم سائر الانبياء عليهم السلام، الى ابنه المقدس محمد ــصلى الله عليه وآله ــ وقد شهدالله لهم بالصدق.
واعلم ان الموازين في القرآن ثلاثة: ميزان التعادل، و ميزان التلازم، و ميزان التعاند. لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة أقسام: الاكبر والأوسط والاصغر فيصير الجميع خمسة:
الأول الميزان الاكبر من موازين التعادل، وهو ميزان الخليل عليه السلام قد استعمله مع نمرود، وهو كما حكى الله تعالى بقوله: قال ربي الذي يحيي ويميت ــ الى قوله: فبهت الذي كفر. وقد اثنى الله عليه ــعليه السلام ــ في استعماله لهذا الميزان قال: وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم، على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم، فان في حجته الثانية التي بهاصار نمرود مبهوتاً لأنه ادركها ولم يبلغ دركه الى الحجة الأولى أصلين اذ مدار القرآن على الحذف والايجاز. وكمال صورة هذا الميزان أن يقال: كل من قدر على اطلاع الشمس من المشرق هو الإله، هذا أحد الأصلين؛ و إلهي هوالقادر على اطلاعها منه، الأصل الآخر؛ فيلزم من مجموعها أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود.
الأصل الأول مقدّمة ضرورية متفق عليها؛ والثاني من المشاهدات ويلزم منها النتيجة. وكل حجة صورتها هذه الصورة و صح فيه اصلان كان حكمها في لزوم النتيجة المناسبة هذا الحكم إذلا دخل لخصوص المثال. فاذا جردنا روح الميزانية عن خصوصية المثال يستعملها في أيّ موضع أردنا و ننتفع بها كما يأخذ الناس معياراً صحيحاً وصنجة معروفة فيزنون الذهب والفضة وغيرهما بتلك الصنجة المعروفة.
الثاني الميزان الأوسط فهو ايضاً واضعه الله، ومستعمله الأول الخليل عليه السلام حيث قال: ←

بميزان تلازم و ميزان التعاند، وعن الإقتراني بميزان التعادل، و عن الأشكال الثلاثة بموازين التعادل الأكبرو الأوسط والأصغر، و عن الكلّ بالموازين الخمسة حرّرت فيه

لاأحبّ الآفلين. وكمال صورته: ان القمرآفل، والاله ليس بآفل، فالقمر ليس بإله. فأماحدّ هذا الميزان وروحه فهوأن كل شيئين وصف أحدهما بوصف يسلب عن الآخر فهما متباينان.

الثالث الميزان الأصغر فهو ايضاً مبناه من الله حيث علم به نبيّه محمداً —صلى الله عليه وآله— في القرآن وهو قوله: وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما انزل الله على بشر الآية. و وجه الوزن به ان يقال: قولهم بنفي انزال الوحي على البشر قول باطل للازدواج بين اصلين أحدهما أن موسى و عيسى —عليهما السلام— بشر؛ والثاني انه انزل عليهما الكتاب فيبطل الدعوى العامّة بأنه لاينزل الكتاب على بشر اصلاً.

الرابع ميزان التلازم، وهو مستفاد من قوله: لوكان فيهما آلهة إلاالله لفسدتا. كذا من قوله تعالى: لوكان هؤلاء آلهة ماوردوها.

وأما حدّ الميزان وروحه و عياره فهوان من علم لزوم أمرلآخر و علم وجود الملزوم يعلم منه وجود اللازم. وكذا لوعلم نفي اللازم يعلم منه نفي الملزوم. واما الاستعلام من وجود اللازم على وجود الملزوم، أومن نفي الملزوم على نفي اللازم فهوملحق بموازين الشيطان إذربما كان الملزوم من لازمه.

الخامس ميزان التعاند، أما موضعه من القرآن فهو قوله تعالى تعليماً لنبيّه —صلى الله عليه وآله وسلم—: قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وانا اواياكم لعلى هدى او في ضلال مبين (سبا ٢٤)، ففيه اضمار اصل آخر لاعالة اذليس الغرض منه ثبوت التسوية بينه وبينهم، وهو انه معلوم أنا لسنا في ضلال مبين، فيعلم من ازدواج هذين الاصلين نتيجة ضرورية وهي انكم في ضلال مبين.

واما حدّ هذا الميزان و عياره فكل ما انقسم الى قسمين متباينين فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر وبالعكس لكن بشرط انيكون القسمة حاصرة لامنتشرة، فالوزن بالقسمة الغير المنحصرة وزن الشيطان.

فهذه هي الموازين المتسخرجة من القرآن، وهي بالحقيقة سلاليم العروج إلى عالم السماء، بل الى معرفة خالق الارض والسماء، وهذه الاصول المذكورة هي درجات السلاليم (ص ٨٥ و ٨٦ من اسرار الآيات ط ١ الرحلي). ثم له قدس سره في الفصل الحادي والعشرين من الباب الحادي عشر من نفس الاسفار اشارة لطيفة ايضاً في الحساب والميزان، وان شئت فراجع اليه. (ج ٤ ط ١ ص ١٧٨—١٨٠)

أي في المنطق للسّعاة السفرة: إلى الله تعالى بقدم العلم صحيفة منيفة عالية مطهّرة إمّا بصيغة الفاعل، وإمّا بصيغة المفعول سمّيتها اللّئالي المنتظمة[٣٦]، زينة سمع القلب[٣٧] من ذي مكرمة المراد به العقل الفعّال، إن كانت كلمة «من»، نشئيّةً، أوالقلب، إن كانت بيانيّة أوتبعيضية. فها أغوص في بحار المنطق لأقتني بعون خيرمُنطق بضم الميم.

٣٦. قوله: «سميتها اللآلي المنتظمة» وبعده ــقدس سره ــ نظم ايضاً العالم الجليل الشيخ عبدالهادي محمد الهمداني ــرضوان‌الله تعالى عليه ــ علم المنطق وسمّاه بلؤلؤة الميزان كأنه في التسمية باللؤلؤة ناظر الى اللآلي و ابياتها اكثر منها، ثم شرحه هو نفسه كديدن ناظم اللآلي فسمّي شرحه بمنتقي الجمان في شرح لؤلؤة الميزان. وارّخ زمان الفراغ في آخره بقوله: تمّ الشرح على يد مصنفه الأحقر ابي الحسن عبدالهادي في الليلة السابعة والعشرين من شهر رجب ١٣١٨.
وقد طبع منتقي الجمان بالطبع الحجري في سنة ١٣٢٣ هـ ق. وهو اسهل تناولاً للمتوسطين من شرح اللآلي. اول اللؤلؤة هكذا:

ابدء بـاسـم مـن لـه الحـمـد وجـب مصلّـيـاً علي الـرسـول المـنـتـجـب
وآلــــه الأطـــــهـــــار خير آل فصل الـقضـا نـتـائج الاشـكـال
حـجـة جـبـار السماء مـن عـرفـوا بـالـفـصـل والـذكـر لهـم مـعـرّف

٣٧. قوله: «زينة سمع القلب...» كما ان اللؤلؤ المحسوس زينة سمع الرأس. والضمير المخفوض في «المرادبه» يرجع الى ذي مكرمة، اي القلب نفسه صاحب مكرمة وذو كرامة ان كانت كلمة من بيانية، كيف لا وهو لطيفة ربانية وسع الحق جلّ جلاله كما نقله النبي ــصلى الله عليه وآله وسلم ــ عن الله تعالى انه قال: ماوسعني ارضي ولاسمائي و وسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي.
وان كان المراد من ذي مكرمة العقل، وكلمة من نشئية فالمراد أن القلب نشأ من ذي مكرمة وهو العقل الفعّال و ذلك لأن النفس الناطقة مولودة كريمة الأبوين وهما العقل الكلي والنفس الكلية و رمزوا الى هذه اللطيفة بقولهم حيّ بن يقظان اي النفس جوهر حيّ ابوه يقظان و هوالعقل. وفي ديواني:

كيست مانند تو فرزند كريم الأبوين نفس كل مادری وعقل كل اورا پدری

وان كانت كلمة من تبعيضية والمراد من ذي مكرمة القلب فالمعنى أن القلب بعض من العقل بمعنى انه من سنخ المجردات وظل من العقول المفارقة، وان كان قلب الانسان الكامل سيما قلب الخاتم أوسع وأتم منها.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



المقدمة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قانون التي يقي رعايته ... عن خطا الفكر وهذا غايته
وموصل التصور معرّف ... والحكم حجّة فموضوعاً قفوا
ألّفه الحكيم رسطاليس ... ميراث ذي القرنين القدّيس
والملهم المبتدع القديم ... حقٌّ عليم منُّه عظيم
والبحث عن موصلٍ أو مقدّمة ... تصديقاً اوتصوراً قدقسّمه
فتسعة أبوابه فاستبصر ... بحث عن الموصل للتّصور
باب الحدود والرسوم قدجي ... باب المقدّمات ايساغوجي
ومبدء الموصل تصديقا رعي ... باب القضايا والعقود قددعي
ذاما يقال باري ارميناس ... صوريٌّ بحث الموصل قياس
بالبحث عن مدّته الباب قسم ... وباسم خمسٍ من صناعاتٍ وسم
الإرتساميُّ من ادراك الحجا ... إمّا تصوريكون ساذجاً
أوهو تصديق هوالحكم فقط ... ومن يركّبه فيركب الشّطط
كلٌّ ضروريٌّ وكسبيٌّ وذا ... من الضّروريّ بفكرٍ اُخذا
والفكر حركة إلى المبادي ... ومن مبادي إلى المراد
ثم المبادي خصّة شركيّة ... تصوّريّة وتصد يقيّة
علميّة ظنيّة وهميّة ... تسلُّمية وتخيليّة

ثمّ مبادٍ هي بيّنات فهي علوم متعارفات
وإن مع الشكرة والعناد مصادرات سمّ ذي المباد
وإن أخذتها مسلمات كانت هي الأصول موضوعات



المقدمة

قانون آليّ أي المنطق قوانين آليّة. و انّما أتى بصيغة المفرد[1]، لأنّ المراد به الجنس؛ أوالمراد به العلم بالقوانين الميزانيّة، بمعنى الملكة البسيطة. يقي رعايته عن خطأ الفكر، كالنحوعن خطأ اللسان[2] وهذا أعني الوقاية عن الخطأ في الفكر، غايته، اى غاية المنطق.

---

١. قوله: «وانما اتى بصيغة المفرد...» القانون كلي واحترز به عن الجزئيات لأن الجزئي ليس بكاسب ولامكتسب. ثمّ لمّافسر قوله قانون آلي، بقوله أي المنطق قوانين آلية تصدّى لبيان تفسير المفرد بالجمع بأنا إن قلنا ان العلم نفس المسائل يكون المراد بالمفرد أي قانون الجنس فلاينافي قولنا المنطق قوانين آلية. وإن قلنا ان المراد بالقانون علم بمعنى الملكة البسيطة يحصل من القوانين الميزانية فالمعنى المنطق علم آلي، فالضمير في قوله لان المراد به، وكذا في قوله أوالمراد به، يرجع الى المفرد وهو القانون. ثم ان عالم كل فن اذالم يراع اعمال قوانينه فيما يتعلق بذلك الفن لم يكن مصوناعن الخطاء، فالواقي رعايتها بإعمالها لابمجرد العلم بها.

٢. قوله: «كالنحوعن خطأ اللسان» في اول التوطئة في المنطق للفارابي: ومنزلتها ــ اي منزلة صناعة المنطق ــ من العقل منزلة صناعة النحومن اللسان. وكما أن علم النحويقوّم اللسان عند الأمة التي جُعِل النحو للسانها، كذلك علم المنطق يقوّم العقل حتى لايعقل إلاالصواب فيما يمكن ان يغلط فيه. فنسبة علم النحو الى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات، وكما أن النحوعيار اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار العقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات (ص ١٦ من المنطقيات للفارابي ج ١ــ ط ١).

←

وموصل التصوّر اسمه معرّف والحكم بالجرأي موصل الحكم والتّصديق حجة فوضوعا أي على موضوع المنطق قفوا[٣]، أي اطلعوا.

وفي كتاب السعادة لابن مسكويه: فاذا عرف الإنسان الأشياء التي من شأنها أن يغلط فيها تحرز منها، وتيقن فيا انه قد صادف فيه الحق ولم يغلط فان تخيل له في شئ انه يسهو فيه رجع إلى قوانين الصناعة فعلم للوقت بموضع غلط ان كان فتلافاه بسهولة. ويمكنه مع ذلك أن يصحح ذلك الرأي لنفسه ولغيره فان بدله و تبينه له. وهذه صناعة المنطق وأقرب مثال اجده لها في الصناعات العروض والنحو، فان كان واحد منها يناسب المنطق بوجه وذلك: ان هاهنا اوزاناً من الشعر غير صحيحة و ربما غلط فيا ولم يكن صاحب صناعة فظنها مكسورة، و ربما ظن بالمكسور منها أنها صحيحة، وإذا رجع الى القانون الصناعي عرف موضع الشك وقدر على مايجب و يتقن موضع الغلط إن كان، واصلح ما سهافيه.

ويناسبه ايضاً صناعة النحو بوجه آخر، وذلك أن نسبة صناعة النحو الى الالفاظ كنسبة صناعة المنطق الى المعاني وكما أن النحو يسدد اللسان نحو صواب القول و يعطي القوانين التي يعرف بها الإعراب فكذلك المنطق يسدد الذهن نحو صواب المعاني و يعطي القوانين التي تعرف بها الحقائق؛ وكما ان النحوي وإن كان غرضه اصلاح الالفاظ فانه ينظر ايضاً في المعاني ليصحح بها المعاني؛ والنحوي ينظر في الألفاظ بالذات وبالقصد الأول، وينظر في المعاني بالعرض و بالقصد الثاني، والمنطقي ينظر في المعاني بالذات وبالقصد الأول، وينظر في الالفاظ بالعرض وبالقصد الثاني (ص ٥١ و ٥٢ ط مصر).

٣. قوله: «فوضوعاً قفوا» قد تقدّم كلامه في شرح قوله: «اتل عليكم حكمة الميزان» بأن موضوع المنطق هو المعقولات الثانية؛ وسيأتي كلامه ايضاً في «غوص في ذكر اقسام أخرى للكلي» بأن المعقولات الثانية هي موضوعات مسائل المنطق؛ وهكذا صرّح به في غرر المعقول الثاني من غرر الفرائد (ص ٣٤ من الطبع الناصري)، وكذلك في مواضع أخرى من اللئالي والغرر. وقال هيهنا: وموصل التصوّر معرِّف والحكم حجة فوضوعا قفوا. يعني أن المعلوم التصوري والتصديقي من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوّري و تصديقي هو موضوع المنطق، وهما قولان في موضوع المنطق فكيف التوفيق؟
اعلم ان الاقوال في موضوع المنطق ثلاثة: الأول انه المعقولات الثانية من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول و ذهب اليه اهل التحقيق.
والثاني انه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل الى مطلوب تصوري و تصديقي واليه ذهب اكثر المتأخرين. الثالث انه الالفاظ من حيث انها تدل على المعاني وقد سبق اليه بعض الأوهام.

. . . .

والثالث ليس بصواب لأن نظر المنطقي بالقصد الأول ليس إلا في المعاني المعقولة و رعاية جانب الألفاظ انما هي بالعرض. فانه لو امكنه أن يوصل مافي ذهنه الى الغير بلا واسطة الألفاظ لكان مستغنياً عن اللفظ والبحث عنه مطلقاً. وسبب اختيار هذا القول كمافي شرح المطالع ان بعض الأوهام لمارأوا ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق مثلاً القول الشارح، والجزء الأول جنس والثاني فصل، وان مثل قولنا كل ج ب و كل ب ا قياس، والقضية الأولى صغرى والأخرى كبرى وهي مركبة من الموضوع والمحمول حسبوا أن هذه الأسماء كلها بازاء تلك الألفاظ فذهبوا الى أنها هي موضوعه (ص ١٩ ط عبدالرحيم) وقال القطب الشيرازي في درة التاج: ان اكثر المتأخرين اتفقوا على ان موضوع المنطق هوالمعلوم التصوري والتصديقي من حيث انها يوصلان الى مطلوب تصوري وتصديقي. وكأنّ وجه اعراضهم عن القول الأول الى هذا القول وهو الثاني من الأقوال الثلاثة المذكورة أنهم اعترضوا على القائلين بالقول الأول بأن المنطقي يبحث عن نفس المعقولات الثانية ايضاً كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية و نظائرها كما يبحث عن أحوالهم فلا تكون هي موضوعه، فعدلوا عن طريقة المحققين إلى ماهو أعمّ فقالوا: موضوعه التصورات أي المعلومات التصورية، والتصديقات أي المعلومات التصديقية لأن بحث المنطقي عن أعراضه الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالاً قريباً أي بلا واسطة ضميمة كالحد والرسم، وايصالاً بعيداً ككونها كلية وذاتية و عرضيّة وجنساً وفصلاً فانّ مجرد أمرٍ من هذه الأمور لايوصل إلى التصور مالم ينضم اليه أمر آخر يحصل منها الحد والرسم؛ و يبحث عن التصديقات من جهة أنها توصل إلى تصديق مجهول ايصالاً قريباً كالقياس والاستقراء والتمثيل، أو بعيداً ككونها قضية وعكس قضية و نقيض قضية فانها مالم ينضم اليها ضميمة لا توصل إلى التصديق؛ و يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالاً أبعد ككونها موضوعات و محمولات فانها انما توصل اليه اذا انضم اليها أمر آخر يحصل منها القضيّة ثم ينضم اليها ضميمة أخري حتى يحصل القياس أو الاستقراء أو التمثيل، ولاخفاء في ان ايصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريباً أو بعيداً من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق.

ويرد عليهم أنهم إن ارادوا بأن المنطقي يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية والعرضيّة انه يبيّن تصوراتها فهو ليس من المسائل و ذلك ظاهر، وان ارادوا التصديق بها للأشياء اي اثباتها لها فهو ليس من المنطق في شئ.

لايقال: المنطقي يبحث عن أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج الى غيرذلك ممّا ليس بحثاً عن

الّفه الحكيم رسطاليس[٤]، الملقّب بالمعلّم الأوّل.

المعقولات الثانية.

لانانقول: لانسلم أنها من مسائل المنطق فان بحثه إما عن الموصلات الى المجهولات، أوعمّا ينفع في ذلك الايصال، و من البيّن ان لادخل لها في الايصال اصلاً، بل انما يبحث عنها إما على سبيل المبادي، اوعلى جهة تتميم الصناعة بما ليس منها، او لايضاح مايكاد يخفى تصوّره على أذهان المتعلمين.

على أنهم إن عنوا بالمعلومات التصورية ماصدق عليه من الأفراد يلزم أن يكون جميع المعرفات والحجج في سائر العلوم بل في جميع المعلومات التي من شأنها الايصال موضوع المنطق، وليس كذلك ضرورة ان المنطق لايبحث عنها اصلاً؛ وان عنوابها مفهوميها يلزم ان لايكون المنطق باحثاً عن الأعراض الذاتية لها لأن محمولات مسائله لايلحقها من حيث هما بل لأمرأخص فان الإنقسام الى الجنس والفصل لايعرض المعلوم التصوري إلا من حيث انه ذاتي، والايصال الى الحقيقة المعرفة لايلحقه إلا لأنّه حد؛ وكذاالانعكاس الى السالبة الضرورية لايعرض المعلوم التصديقي إلا لأنه سالبة ضرورية، وانتاج المطالب الأربعة لايلحقه إلا من حيث انه مرتب على هيئة الشكل الأول إلى غير ذلك ؛ وليس لك أن تورد هذا السؤال على المعقولات الثانية فان البحث عن أحوالها من حيث تنطبق على المعقولات الأولى، وكان القانون المذكور في تعريف المنطق يعرّفك هذا القيد فلا تغفل عن النكتة. هذا ما افاده القطب الرازي في شرح المطالع (ص ٢٠ و ٢١ ط عبدالرحيم) ونحوه ما في درة التاج للقطب الشيرازي (ص ١٠-١٣ من المنطق).

وانت مما تقدم دريت ان القولين الاول والثاني من الأقوال الثلاثة في موضوع المنطق يغاير أحدهما الآخر، فكيف صرّح صاحب اللئالي في اوله بل في عدة مواضع أخرى منه ومن الغرر بان موضوع المنطق المعقولات الثانية، وقال هينا أن موصل التصور وموصل التصديق اي المعرف والحجة موضوعه؟! وسألت بعض مشايخي -رضوان الله تعالى عليهم- عن وجه هذا التدافع والتنافي بين كلاميه، فأجاب بأنه تسامح فيه و هذا ديدنه في نحو هذه الجزئيات. فتأمل.

٤. قوله: «الّفه الحكيم رسطاليس...» قال الشهرستاني في الملل والنحل في ترجمته ماهذالفظه: هو نيقوماخورس من اهل اسطاخرا، وهوالمقدم المشهور والمعلم الأول والحكيم الفاضل المطلق عندهم. وانما ولد في اول سنة ملك اردشيربن دارا، فلما اتت عليه سبع عشرة سنة اسلمه ابوه الى افلاطون فمكث عنده نيفاً وعشرين سنة. وانما سموه المعلم الأول لأنه واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة الى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو والعروض فان نسبة المنطق الى المعاني التي في الذهن

نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر. وهو واضع لابمعنى انه لم يكن المعاني مقومة بالمنطق قبله فقوّمها، بل بمعنى انه جرد آلة عن المادة فقوّمها تقريباً الى اذهان المتعلمين حتي تكون كالميزان عندهم يرجعون اليه عند اشتباه الصواب بالخطاء، والحق بالباطل، إلاّ أنه أجل القول اجمال الممهدين، وفصّله المتأخرون تفصيل الشارحين، وله حق السبق وفضيلة التمهيد. وكتبه في الطبيعيات و الإلهيات والأخلاق معروفة ولها شروح كثيرة (ص ١٩٦ ط مصر)

اقول بل جاء في الأثران ارسطوطاليس كان نبياً من الانبياء كما في محبوب القلوب للديلمي حيث قال: يروي ان عمروبن العاص قدم من الاسكندرية على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله فسأله عمّا رأى؟ فقال: رأيت قوماً يتطلّسون ويجتمعون حلقاً و يذكرون رجلاً يقال له ارسطوطاليس لعنه الله.

فقال صلوات الله وتسليماته عليه وآله: مه ياعمرو! ان ارسطا طاليس كان نبيّاً فجهله قومه.

ثم قال الديلمي: قال الفاضل الشهرزورى في تاريخ الحكماء هكذا سمعناه.

ثم قال الديلمي: اقول ويؤيد هذه الرواية ما نقل السيد الطاهر ذوالمناقب والمفاخر رضي الدين علي بن طاوس قدس سرّه في كتابه فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم قولاً بأن ابرخس و بطلميوس كانا من الانبياء، وأن اكثر الحكماء كانوا كذلك وانما التبس على الناس أمرهم لأجل اسمائهم اليونانية، أي لمّا كانت اسماؤهم موافقة لاسماء بعض حكماء يونان الذين ينسب اليهم فساد الاعتقاد اشتبه على الناس حالهم وظنوا أن اصحاب تلك الأسامى بأجمعهم على نهج واحدٍ من الإعتقاد (محبوب القلوب ص ١٤ ط ١).

واعلم ان مابقي من منطق ارسطو لم يكن إلا الصناعات الخمس و شرذمة من مباحث أخرى، وباقي الأبواب والفصول والاضافات يكون من المتأخرين لامن ارسطو؛ مثلاً:

انّ الشكل الرابع من جالينوس ولذا اشتهر بالشكل الجالينوسي.

وانّ ايساغوجي اي الكليات الخمس من فرفوريوس الصوري جعلها مدخلاً لمنطق ارسطو كما في الفهرست لابن النديم (ص ٣٥٤ ط مصر)

وقال الديلمي في محبوب القلوب (ص ١٥١ ط ١): الصور من ساحل الشام، وله -اي للحكيم فرفوريوس الصوري- نباهة في الفلسفة، وهو على رأي ارسطا طاليس والشارح لكلامه.

وذكر المورخ القفطي الشيباني في تاريخه انه كان بعد زمن جالينوس، ولمّا صعب على اهل زمانه معرفة كلام ارسطوطاليس شكوا اليه ذلك من الأماكن النازحة عنه و ذكروا سبب الخلل الداخل

. . . .

عليهم، ففهم ذلك وقال: كلام الحكيم يحتاج الى مقدمة قصرعن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب ايساغوجي فأخذ عنه واضيف الى كتب ارسطوطاليس وجعل اولألها وسارمسيرالشمس الى يومناهذا (تاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٥٦ ط برلين.)

وانّ البحث عن تقسيم القضايا الى الخارجية والحقيقية والذهنية من ابي الفضائل افضل الدين ابي عبدالله محمدبن ناماوربن عبدالملك الخونجي المصري الشافعي.

وانّ عكس السالبة الجزئية مع مايتبعه في ابواب الأقيسة مما عثرعليه الفاضل اثيرالدين مفضل بن عمر الأبهري؛ كما نص به المحقق الطوسي في منطق التجريد، والشارح العلامة في الجوهر النضيد (ص ٧٨ و ١١٥ من الجوهر النضيد ط ١ في ايران).

وان البحث عن النسب الأربع بين المفاهيم من ابي الثنايا محمدبن ابي بكر الآذربايجاني المعروف بالأرموي؛ ومن الكاتبي.

وانّ البحث عن ارائة انتاج القياسات بالخطوط من ابي البركات البغدادي.

وانّ بيان شرائط الأشكال الاربعة بالرموز المشهورة — مغكب للأول، خين كب للثاني، مغكاين للثالث، مينكغ أو خينكاين للرابع — من الشيخ بهاءالدين العاملي.

وان البحث عن الشرطيات ولوازمها، والقياسات الشرطية من الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا حيث قال في الاشارة الثانية من النهج السابع من منطق الإشارات: والقياس على ما حققناه نحن على قسمين: اقتراني واستثنائي الخ.

وقال المحقق الطوسي في شرحه: اقول المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف من حمليات اوشرطيات، وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لأنهم لاينبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول (يعني به المنطق الذي كان واضعه ارسطا طاليس) هي الحمليات الصرفة والاستثنائية الموسومة بالشرطيات لاغير، فلما وقف الشيخ لاخراج الشرطيات الإقترانية من القوة إلى الفعل فحقق ان القياس أنما ينقسم بالقسمة الأولى إلى الاقترانيات والاستثنائيات. (٧٠ ط الشيخ رضا).

وقال المحقق الطوسي ايضاً في شرحه على الاشارة الرابعة من النهج الثامن من منطق الاشارات: المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية، ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سمّاها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق. وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغتنا، احتمال مجرد اقتضاه حسن

ميراث ذي القرنين اسكندر قدكان جاريا في القديم على السنة الحكماء أن المنطق ميراث ذي القرنين حتى لقّب به[5]. وقد بذل لمؤلفه خمسمائة ألف دينار و أدرّ

← قلته بالمعلم الأول الخ (ص ٨٦ من الطبع المذكور).
اقول كأن المحقق الطوسي ناظر الى كلام الشيخ في الفصل السادس من المقالة السادسة من منطق القياس من الشفاء حيث قال: ووقع الينا كتاب في الشرطيّات منسوب الى فاضل المتأخرين كأنه منحول عليه فانه غير واضح ولامعتمد ولا مبالغ فيه ولا مبلوغ به الغرض الخ. (ج ٢ من منطق الشفاء ص ٣٥٦ ط مصر).
قال القطب الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراق بأن ارسطو قدحافظ في تدوينه المنطق على شريطة المصنفين، واحترزفيه عن الزيادة على مايجب كلوازم المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التي لاينتفع بها لافي الدنيا ولافي الآخرة وامثالها ممّا زادها المتاخرون، وعن النقصان ممّا يجب كالصناعات الخمس على ما نقص منها المتاخرون بحذف البعض اصلاً ورأساً كالجدل والخطابة والشعر وايراد البعض ابتر كالبرهان والمغالطة (٣٠ ط ١ — ايران).
٥. قوله: «حتى لقب به» أي حتى لقب المنطق بميراث ذي القرنين. وذوالقرنين هذا هوصاحب خضر عليهما السلام الذي أخبر عنه القرآن الكريم، وهو الاسكندر المقدوني تلميذ ارسطو في عهد داراابن داراب ملك الفرس (نزهة الارواح للشهرزوري ج ١ ص ٢٠٨ و ٢٥٢ ط حيدرآباد الدكن).
وفي دائرة المعارف للبستاني: اسكندربن فيلبس المكدوني من زوجته اولمبياس، ولد في بلاّسنة ٣٥٦ ق—م، وتوفي سنة ٣٢٣ ق—م، ويلقبه الإفرنج بالكبير، والعرب بذي القرنين (٥٤٥/٣).
وفي نزهة الأرواح للشهرزوري... ارسطو كان يسمى في حداثته الروحاني لفرط ذكائه وكان افلاطن يسميّه العقل. وفي ايامه استتب الملك لذي القرنين وانقمع به الشرك في بلاد يونان. (ج ١ ص ٢٦ ط حيدرآباد الدكن).
وانما سمي الاسكندر هذا بذي القرنين لأن القرن بالفتح فالسكون بمعني الطرف والجهة وهو قد ملك قرني الشمس اي مطلعها و مغربها كما اخبر عنه قوله سبحانه في الكهف من القرآن الكريم: ويسئلونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً انامكنا له في الارض وآتيناه من كل شئ سبباً فاتبع سبباً حتى اذابلغ مغرب الشمس. - الى قوله تعالى شأنه: ثم اتبع سبباً حتي اذابلغ مطلع الشمس الآية.
وفي الحديث قال رسول الله —صلى الله عليه وآله وسلم— لعليّ عليه السلام: إنّ لك بيتاً في الجنّة وانك ذو قرنيها. يعني به انك ذوطرفيها.
←

عليه كلّ سنة مائة وعشرين ألف دينار.

القديس[٦] مرفوع على القطع، تمجيد لذي القرنين. والملهم المبتدع القديم لِكلّ

→ قال الاستاذ العلامة الشعراني جعلت فداه في تعليقة منه على تفسير سورة الكهف من مجمع البيان للطبرسي ما هذالفظه الشريف: «ان ذاالقرنين كان مؤمناً بالله واليوم الآخر، فانه كان تلميذ ارسطوطاليس وتعلم منه التوحيد وتجرد النفس وبقائها بعد الموت كماكان يعتقده استاذه. ثم ان ظهور اسكندر على اقاليم الارض صارسبباً لنشر علوم اليونانيين بين الأمم وترويج لغتهم وبناء مدارس للطبّ والنجوم والفلسفة، وبقي لغتهم نحواً من الف سنة رائجة في الأرض كلغة العرب بعد الإسلام و تجمع معارفهم في مصر، واحدثوا مكتبة اسكندرية؛ وبالجملة لم يمث بعدالانبياء عليهم السلام احد مثله في ترويج العلوم و تهذيب النفوس و تشحيذ العقول، و لعله لذلك اختصّ من بين الملوك بالذكر».

ثم انّ المصنف ناظر في ابياته و شرحها في الديباجة غالبا الى كلمات القطب الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراق حيث قال: «و مؤلف المنطق اي مصنف هذاالفن و مدوّنه هو ارسطو، وقد صحّ بشهادة المفسرين له. و يقال له ميراث ذي القرنين، وقد بذل لمصنّفه خمسمائة الف دينار وأدرّ عليه كل سنة مائة وعشرين الف دينار (ص ٣٠ ط ١ - ايران).

انا اقول: طوبى لك يا ارسطو انّما كنت حسن الحظّ جدّا بما قدآتاك الله تعالى ذاالقرنين، وأما الحسن الآملي فماله من ذي قرن واحد، إلّا انه فرحان بقوله: لنا ما رُزقنا من قلوب كسيرة.

وفى عمل أم داود من اعمال رجب المنقول فى مصباح شيخ الطائفة: اللهم صلّ على أبينا آدم بديع فطرتك - الى قوله: اللهم صلّ على أمّنا حواء المطهّرة من الرجس - الى قوله: اللهم صلّ على هابيل و شيث و ادريس و نوح و هود و صالح و ابراهيم و اسماعيل و اسحق و يعقوب و يوسف و الأسباط و لوط و شعيب و ايوب و موسى و هرون و يوشع و ميشا والخضر و ذى القرنين و يونس و الياس و ذى الكفل و طالوت و داود و سليمان و زكريا و شعيا و يحيى و تورخ و متى و ارميا و حيقوق و دانيال و عزير و عيسى و شمعون و جرجيس و الحواريين و الاتباع و خالد و حنظلة و لقمان، اللهم صلّ على محمد سيّد المرسلين الخ. وراجع الى اصول الكافى (ج ١ من المعرب ص ٣٢٨).

٦. قوله: «القدّيس» القاعدة الأدبيّة تقتضي ان يكون كلمة القديس فِعِّيلا للمبالغة كالسِكّيت والصِدّيق والسِجّين والخِرّيت و نحوها، وان لم نجدها في لماجم اللغوية والروائية لان المعاجم لاتتعرض للصّيغ القياسية غالباً. قال الحكيم الالهي الميدجي -رضوان الله تعالى عليه- في تعليقته على اللئالي: القديس فعّيل من القدس، اني وان بذلت الجهد في الطلب لم اجده مستعملاً في ←

الصّناعات سيّما العلوم الكليّة الاصالية. حقّ عليم منّه عظيم جل جلاله و عمّ نواله، إذ معلوم أنّ الحكمة وإن[٧] كانت البحثية، وعلمها الآلي ليست مخصوصة بدورة و كورة

كلام العرب إلاّ مافي تفسير روح البيان في سورة الحشر من أن القدّوس من صيغ المبالغة من القدس أي البليغ في النزاهة عمّا يوجب نقصاناً، وهوبالعبري قديسا. انتهى.
ثم قال المصنف: القديس مرفوع على القطع تمجيد لذي القرنين، ومع ذلك النص الصريح قال مؤلف رهبرخرد: لعل القديس صفة للميراث فلااشكال (ص ى ط ٢).
ثم المستفاد من الأخبار أن الاسكندر تلميذ ارسطو هو غيرالاسكندر ذي القرنين ففي بحر الجواهر للهروي: اعلم ان الاسكندر اثنان: الأول هوذوالقرنين الاسكندربن سلوكوس الرومي الذي جال الأرض و بلغ الظلمات و مغرب الشمس و مطلعها و سديأجوج و مأجوج كما اخبرالله تعالى عنه؛ والثاني الاسكندربن دارابن بهمن الرومي شبّهوه بالاسكندر الاول لانه ذهب الى الصين و مغرب و مات وهو ابن اثنين و ثلاثين سنة و سبعة اشهر و كان على مذهب استاذه ارسطو و اسطوزره فكان عاملاً برأيه و انتاله ملوك الترك والروم والمتدوبين الأول والثاني دهر طويل، كذا في آثار البلاد.
وكذا في معيار اللغة: الاسكندر هو ذوالقرنين صاحب خضر عليهما السلام. ملك مابين المشرق والمغرب بعد نوح عليه السلام. وهو غير الاسكندر الرومي صاحب داراكما يظهر من الاخبار المعتبرة.
والأستاذ العلامة الطباطبائي —قدس سرّه العزيز— قدبسط الكلام في تاريخ ذي القرنين بجميع شعبه في تفسيره العظيم «الميزان» فليراجع الطالب اليه.

٧. قوله: «إذ معلوم أن الحكمة وان...» اي الحكمة البحثية على طريقه المشائين، و أما —عند الإشراقيين فبالكشف و الشهود ايضاً. قال في تعليقته على غررالفرائد (ص ٦٨ من الطبع الناصري): المتصدون لمعرفة الحقائق اربع فرق لأنهم إما أن يصلوا اليها بمجرد الفكر، أو بمجرد تصفية النفس بالتخلية والتحلية، أو بالجمع بينهما؛ فالجامعون هم الاشراقيون، والمصفّون هم الصوفية، والمقتصرون على الفكر إما يراظبون موافقة اوضاع ملّة الأديان وهم المتكلمون، أو يبحثون على الإطلاق وهم المشاؤون؛ والفكر مشي العقل اذالفكر حركة من المطالب إلى المبادي ومن المبادى الي المطالب. انتهي.
والشيخ الشبستري قال في گلشن راز على ما عليه الفرقة الثانية:

تصور كان بود بهر تدبر | بنزد اهل عقل آمد تفكر

. . . .

→ ز ترتيب تصورهای معلوم شود تصديق نامفهوم مفهوم
مقدم چون پدر تالي چو مادر نتيجه هست فرزند ای برادر
ولي ترتيب مذكور از چه وچون بود محتاج استعمال قانون
هر آن كس را كه ايزد راه ننمود ز استعمال منطق هيچ نگشود

ولكن الانسان لايستغني عن البرهان، وقد دريت في تعليقة متقدمة أنّ القرآن والبرهان والعرفان لن يفترق أحدها عن الآخرين قط. وسيأتي الكلام في تشنيع العقل من لسان ارباب الشهود و مرادهم من التشنيع فارتقب.

والواو في قوله: «و علمها الآلي» بمعنى مع ظاهراً. والدورة هي أن يعود كل نقطة من الكرة سواء كانت فلكية اوغيرها إلى الوضع الذي فارقته. والمرادهنا الدورة الفلكية، كما يقال: الفلك الأعظم تتمّ دورته في قريب من اليوم بليلته؛ والشمس تتم دورتها في ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً و كسر، والزحل يتمّ دورته في ثلاثين سنة ونحو ذلك. والأدوار في كتب الهيئة على اقسام عديدة ففي الزيج الالغ بيكي: «أما ادوار چنانست كه دوری نهاده‌اند مدت آن —٤٥٩٠— سال بقدر مجموع عطايای عظمای كواكب: آفتاب را —١٤٦١— سال، وزهره را —١١٥١— سال، وعطارد را —٤٨٠— سال، وقمر را —٥٢٠— سال وزحل را —٢٦٥— سال، ومشتری را —٤٢٩— سال، ومريخ را —٢٨٠— سال؛ وچون اين مدت بگذرد باز نوبت بآفتاب رسد. انتهى.

و بعضهم جعل دور كل كوكب سيارالف سنة، و مدة الدورة سبعة آلاف سنة. ولهم في الدورالقمري و كذلك في سائر الأدوار المنسوبة الى كل كوكب من الكواكب السبعة السيارة كلمات أخرى. ومن الأدوار هوانقضاء مدة دورة فلك الثوابت بحركته الخاصّة على التوالي فيقطع جزءاً واحداً في كل سبعين سنة شمسية فيتم الدور في خمس وعشرين الفاً ومأتي سنة. وتفصيل ذلك يطلب في الفصل الرابع من الباب الثاني من شرح البرجندي على التذكرة في الهيئة للمحقق الطوسي.

قال الشيخ الاشراقي في المطارحات أن مذهب الأدوار والاكوار للقدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهند وجميع الأقدمين من مصر و يونان. وفي الفصل الخامس من المقالة الخامسة من حكمة الاشراق: واعلم ان نقوش الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية مصورة وهي واجبة التكرار الخ.

وقال القطب الشيرازي في شرحه عليها: أي النقوش بل الكائنات التي هي آثارها واجبة التكرار ←

في الأعيان، لابمعني أن المعدوم يعاد فان ذلك ممتنع بل بمعني عود شبهه، واعتبر بالفصول الاربعة و عودها كل سنة و عود كل منها في السنة القابلة إلى شبيه ماكان في السنة الماضية فيكون عند المبادي العالية احكام الحوادث يقع جملتها في كل مبلغ من الآلاف الجمّة مضبوطة سنة بعد سنة و دوراً بعد دورٍ ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة وهي عند بعضهم ستة و ثلاثون الفاً واربعمائةوخمسة وعشرون سنة الخ (ص ٥٢٩ ط ١ــ ايران).
والبرزخ في اصطلاح حكمة الاشراق هوالجسم، فالبرازخ العلوية هي الافلاك واجرامها بما أن لها مبادي نفسانية فآن نفوس الأفلاك خزائن الله الجسمانية، وعقولها خزائنه الروحانية التي لا تنفد و لا تبيد ازلاً و ابداً، وهي واصلة الى العالم العنصري على التدريج شيئاً فشيئاً و تلك الآثار هي واجبة التكرار في الأعيان.
والمصنف في كتابه «شرح الاسماء» في شرح البند الواحد والسبعين: «يامن له ملك لايزول» قال: لامنافاة بين قدم ملكه تعالى بما هو ملكه و حدوث مملوكه، و ملكه بضمّ الميم قديم، و ملكه بكسر الميم حادث، و بالجملة الخلق ومامن ناحيته حادث، والحق وكل ما هومن صقعه قديم، و الى عدم زوال ملكه اشارالاشراقيون بالقول بالأدوار والأكوار. انتهى ملخصاً (ص ٢٤٠ــ ط ١ــ ايران).
وكذا يبحث عنه في اول الفريدة السابعة من غررالفرائد (ص ٣١٤ ط الناصرى) حيث يقول:

قيل نفوس الفلك الدوّار نقوشها واجبة التكرار

الأدوار هي الأكوار، وكل دوركور، إلا أن الأكوار هي تكرّر الأوضاع الفلكية، و الأدوار هي تكرّر الدوارت الزمانية، فالأدوار تتبع الأكوار، والحوادث الزمانية و أدوارها متنشئة من الاكوار الفلكية.
اعلم ان بعض كلمات القائلين بالأكوار والأدوار دالّة على أن قيام القيامة عند انتهاء كل دورة، فقال بعضهم هو عندانقضاء مدة دورة فلك الثوابت أي ٢٥٢٠٠ سنة وقد تقدم الاشارة اليها.
واقول: لايبعد ان يكون نظرهم الي الرتق والفتق بين دائرتي معدل النهار و منطقة البروج، فان الميل الكلي يتناقص كل سنة شمسية نحو نصف ثانية تقريباً وعلى التحقيق ٠/٤٦٨، في كل عشر سنوات ينقص مقداره نحو ٤/٦٨٠ وعلى هذه المحاسبة يعلم مقدار الكورة والدورة. فيلزم ممّا ذكرنا من الإنتقاص أن ينطبق منطقة البروج مع المعدل بعدمضي «١٨٦٠٠٠» سنة شمسيّة تقريباً، ثم تميل عنه إمّا إلى الشمال ايضاً أوالى الجنوب، فعلى الثاني تصير البروج الشمالية جنوبية، وبالعكس و يجب أن يكون أحوال الأرض هنالك على غيرهذه الأحوال الموجودة الآن، بل يوجب تغييراً في أحوال

والله تعالىٰ دائم الفضل قديم الإحسان و فيضه لاينقطع و نوره لايأفل و ما نفدت كلماته و بالجملة دامت ذاته و صفاته. نعم أرسطا طاليس مؤلف المنطق[8] و مدوّنه،

الأجرام العلوية ايضاً. وهذا الاحتمال جارلولم يرجع فلك البروج بعد مقدار من قربه واقباله إلى حالته الأولي من غيرأن ينطبق على المعدل.

قال الفاضل الخفري في شرحه على التذكرة في الهيئة للخواجة نصيرالدين الطوسي: وممّن جزم بذلك الانطباق بعض أجلة المتأخرين وفسرّ الرتق والفتق الواقعين في كلام الجليل الملك العلام حيث قال عزوجلّ: «اولم يرالذين كفروا أن السموات والأرض كانتارتقا ففتقناهما» (الانبياء ــ ٣٢) على الانطباق والانفتاح؛ وقال: إن المراد من السموات هوالمعدل، ومن الأرض فلك البروج، ومن الرتق انطباقهما، ومن الفتق انفتاحهما. وذكر أن وقت القيامة الكبرى الموعودة هو وقت بعد ذلك الانطباق الثاني الذي هو يوجب انحلال المركبات إلى البسائط، وان المقارن لذلك الوقت وضع لم يحدث قبله وضع مثله بناءً على أن نسبة بعض حركات الافلاك الى بعض آخر صميّة كماهو مقتضى علو القدرة فانه على ذلك التقدير يستحيل عود وضع من الأوضاع كما قام عليه البرهان، والله سبحانه و تعالى اعلم بالصواب. انتهى

وقد أغنانا رسالتنا في الميل المطبوعة، و كذا كتابنا في دروس الوقت والقبلة ايراد مباحثه تفصيلاً، فليراجع الطالب اليهما.

وفي الفصل الثاني من شرح القيصري على فصوص الحكم: للأسماء دول بحسب ظهوراتها و ظهور احكامها، واليها تستند ادوار الكواكب السبعة التي مدة كل دورمنها الف سنة (ص ١٥ ط ١ ــ ايران). وكذافي الخاتمة من مصباح الانس بحث عميق في الادوار والاكوارحيث قال: لما كان اخص خواص الصورة الانسانية القول والتعلق الظاهري والباطني حيث لايوجد في سائر الصور كان مبدء سلطنة ادوار مظاهر الاسماء الخ (ص ٢٨٠ ط ١) فان شئت فراجع اليه فان الاقتحام في ورودها خارج عن طور التعليقة.

٨. قوله: «نعم ارسطا طاليس مؤلف المنطق...» بل في السعادة لابن مسكويه ان الحكمة قبل هذا الحكيم كانت متفرقة كتفرّق سائر المنافع التي أبدعها الله تعالى، وجعل الانتفاع بها موكولاً الى جبلة الناس وما أعطاهم من القوة على ذلك مثل الأدوية التي توجد متفرقة في البلاد والجبال فاذا جمعت والفت حصل منها دواء نافع، و كذلك جمع ارسطو (يعني به ارسطو) ماتفرّق من الحكمة، والّف كل شيئ إلى شكله و وضعه موضعه حتى استخرج منه شفاءً تامّاً تداوى النفوس من أسقام الجهالة (ص ٤٩ ط مصر ١٣٤٦ هـ). ثمّ كتابه المخصوص بالمنطق يسمّي «النصّ» قال ابن خلدون في

لا واضعه المبتكر لأصله.

وقد نقل الشيخ الرئيس في آخر منطق الشفاء أنه قال ارسطو:

«إنّا ماورثناعمن تقدمنا في الأقيسة الاّ ضوابط غير مفصّلة، وأمّا تفصيلها وإفراد كلّ قياس بشروطه وضروبه وتميزالمنتج عن العقيم، إلى غيرذلك من الأحكام، فهوأمر قدكددنا فيه أنفسنا وأسهرنا أعيننا حتّى استقام على هذاالامر. فإن وقع لأحدٍ ممّن يأتي بعدنافيه زيادة أوإصلاح فليصلحه، أوخلل فليسدّه.»٥

فقال الشيخ:

«انظروا معاشر المتعلّمين هل أتى احد بعده زاد عليه[٩] أوأظهر فيه قصوراً، أوأخذعليه مأخذاً مع طول المدّة وبُعد العهد؟ بل كان ماذكره هوالتام الكامل والميزان الصّحيح والحق الصريح.»٥٥ (انتهى)

وبعد الفراغ عن الثلاثة[١٠] المهمّة، وذكر الواضع والمؤلّف شرعنا في القسمة، اي

الفصل السابع عشر من الباب السادس من مقدمة تاريخه (ص ٤٩٠ ط مصر): ان الانسان لمّا خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع ــ الى قوله: وهذا السعي من الفكر قديكون بطريق صحيح، وقديكون بطريق فاسد فاقتضى ذلك تمييزالطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية ليتميّز الصحيح من الفاسد فكان ذلك قانون المنطق؛ وتكلّم فيه المتقدمون أول ما تكلّموا به جملاً جملاً ومفترقاً ولم تُهذّب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان ارسطو فهذّب مباحثه ورتّب مسائله وفصوله وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحها، ولذلك يسمّى بالمعلم الأول؛ وكتابه المخصوص بالمنطق يُسمّى «النصّ» وهويشتمل على ثمانية كتب اربعة منها في صورة القياس، واربعة في مادته. الخ

٩. قوله: «هل اتى أحد بعده زاد عليه...» وما زادوا عليه فقد تقدم الكلام فيه.

١٠. قوله: «وبعد الفراغ عن الثلاثة» أي التعريف والموضوع والغاية. وهي من الرؤس الثمانية. وفي آخر التهذيب في المنطق للتفتازاني، ونحوه في شرح حكمة الاشراق للقطب الشيرازي (ص ٢٨ و ٢٩

٥ لم نجد عين هذه العبارة في الشفاء.

٥٥ الشفاء المنطق ج ٤ السفسطه الفصل السادس ص ١١٠.

قسمة أبواب المنطق لأنّ القسمة احد الرؤس الثمانية و اقتصرنا عليها لأنّها أهم، فقلنا في وجه الضبط:

والبحث في المنطق إمّا عن موصل أوعن مقدّمة أي مقدمة الموصل وما يتوقف عليه تصديقا أوتصورا. أي الموصل قسمان: تصديقيّ و تصوريّ ولكلٍّ منها مقدّمة قد قسّمه اى قسّم المنطق فتسعةٌ ابوابه فاستبصر[11]:

ط ١– ايران) كان القدماء يذكرون مايسمّونه الرؤس الثمانية: الأول الغرض لئلايكون النظر فيه عبثاً؛ والثاني المنفعة وهي مايتشوقه الكل طبعاً لينشط للطلب و يتحمّل المشقة؛ والثالث السمة وهي عنوان العلم ليكون عنده إجمال مايفصّله؛ الرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم؛ الخامس انه من أي علم هو ليطلب فيه مايليق به؛ السادس انه من أي مرتبة هو ليقدم على ما يجب و يؤخر عمّا يجب، السابع القسمة ليطلب في كل باب مايليق به؛ الثامن الأنحاء التعليمية وهي التقسيم أعني التكثير من فوق، والتحليل وهو عكسه، والتحديد أي فعل الحدّ، والبرهان أي الطريق إلى الوقوف على الحق والعمل به، و هذا بالمقاصد أشبه.

١١. قوله: «فتسعة ابوابها فاستبصر» قال ابن النديم في الفهرست في ترجمة ارسطو: هو ارسطاليس بن نيقوما خس بن ماخاون، من ولد اسقليبادس الذي اخترع الطب لليونانيين، وكان اسم امه افسيطيا و ترجع الى اسقليبادس، عاش ارسطاليس سبعاً وستين سنة. –الى قوله: الكلام على كتبه المنطقية، وهي ثمانية كتب: قاطيغورياس معناه المقولات، باري ارمانياس معناه العبارة، انالوطيقا معناه تحليل القياس، أبودقطيقا وهو أنالوطيقا الثاني و معناه البرهان، طوبيقا و معناه الجدل، سوفسطيقا و معناه المغالطين، ريطوريقا معناه الخطابة، ابوطيقا و يقال بوطيقا معناه الشعر (ص ٣٤٥–٣٤٧ ط مصر).

ثم أخذ ابن النديم في نقل المترجين الذين نقلوا تلك الابواب من اليونانية الى العربية. و للحكيم ابي علي احمد بن مسكويه تحليل مفيد في بيان اغراض مافعله ارسطا طاليس في قسمة الابواب و ليراجع الطالب الى كتابه المسمى بالسعادة.

وكذا المصنّف أفاد في ذلك في تعليقة على غرر الفرائد بقوله: اعلم أن داب القدماء و ديدنهم أن جعلوا ابواب المنطق تسعةً، واطلقوا عليها الفنون كما يقولون في فن البرهان كذا، وفي فن الجدل كذا؛ والصناعة كمايقولون الصناعات الخمس. و ربما اطلقوا عليها الكتب كما يقولون كتاب ايساغوجي، و كتاب البرهان؛ و هذا مثل مايقال في الفقه كتاب الصلوة و كتاب الزكوة ونحوها.

ولكل منها اسم يوناني بقي بعدالنقل الي العربية: الأول ايساغوجي، ضبطه فرفوريوس يبين فيه الكليات الخمس. الثاني قاطيقورياس و هوالمقولات العشر. الثالث باريرميناس و هوالقضايا. الرابع انولوطيقا وهوالقياس. فيبين فيه تركيب القضايا لتصيرقياساً، كما ان في باريرميناس يبيّن كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب لتصير قضية، والمعاني المفردة ماهي المستنبطة من قاطيقورياس. الخامس افوذوطيقي و هوالبرهان يعرف فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يصير برهاناً منتجاً لليقين، والبرهان هوطريق موثوق به موصل الى الحق سيا نمط اللم منه. السادس طوبيقا يبيّن فيه شرائط القياس و مقدماته التي بها يحسن مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن البرهان. السابع رقطوريقي وهو الخطابة المفيدة للظنون الحسنة؛ والى هذه الثلاثه اشير في الكتاب الالهي بقوله تعالى: ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن. الثامن سوفسطيقي وهو المغالطات. التاسع قوانيطيقي يبيّن فيه احوال الأقيسة الشعرية المفيدة للتخيّل. والمنطق بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات، و بعضه نفل وهوما سواه من اقسام القياس لأنّه للخطاب مع الغير. انتهى (ص ١١٢ من الطبع الناصري).

وممّا افاده ابوعلي احمد المعروف بابن مسكويه في كتاب السعادة أن ارسطو -يعنى به ارسطاطاليس- بدء بالالفاظ المفردة الدالّة على أجناس المعاني المفردة فعمل فيها كتاباً، وحصر هذه الالفاظ في عشرة أجناس من المعاني ثم قسم كل واحد فيها إلى انواعها وسماه كتاب المقولات وهو المعروف بكتاب قاطيقورياس؛ ثم ثنى بكتاب ذكر فيه الأقاويل المركبة و سمّاه كتاب باريرميناس أي العبارة؛ و ثلّث بكتاب القياس الذي ذكرناه فعلم فيه قوانين الأقاويل التي يبين بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس و سمّاه انولوطيقا الأولى؛ و ربّع بالكتاب الذي سمّاه البرهان وهو انولوطيقا الثانية فعلم فيه قوانين القياسات التي لاتغلط ويمكن فيها ذلك وهي اليقينية، وخمّس بكتاب ذكر فيه قوانين القياسات المأخوذة من الأمور المشهورة وكيف يكون السؤال اوالجواب على هذه الطريقة وعلم فيه القوانين التي تتمّ هذه الصناعة على افضل واكمل مايمكن وسماه طوبيقا وهو كتاب الجدل؛ وسدّس بالكتاب الذي ذكر فيه قوانين هذه الأشياء التي يغلط عن الحق و تحيره واحصر الأمور التي يقصدها المموّه و بيّن اشياء التي تظهر فسادها و كيف يتحرز منها و سماه سوفسطيا اي الحكمة المموّهة فصنّف كتاباً دل فيه على وجوه التلبيسات والتمويهات والأغاليط كيف تقع؟ ومن اين؟ وسماه صناعة السوفسطائية وهي الحكمة في اللغة اليونانية مشتقة من سوف وهو الحكمة، ومن اسطيس وهوالتلبيس والتمويه فكان معناه الحكمة

أحدها باب فيه بحث عن الموصل للتصور وهو باب الحدود والرّسوم قدجي.
و ثانيها باب المقدّمات للموصل التصوري هو ايساغوجي[١٢]، باليونانيّة أي باب

المموّهة، وكل من كان قادراً على التلبيس والتمويه إما في نفسه بأن يوهم انه حكيم وليس بحكيم فهو سوفسطائي. وليس كما يظنه مسلمو الاسلام انه كان في الزمن القديم رجل يقال له سوفسطا وكان يدفع حقائق الموجودات و انه له شيعة ينصرون مذهبه و يسمونه به، فان هذاظن لاأصل له ولم يكن قط رجل فيا سلف يقال سوفسطا ولاسمي به أحد، ولانصر هذا الرأي قوم بأعيانهم، وانما ينسب إلي صناعة الجدل فيقال جدلي ليس أن هناك رجلاً يقال له جدل؛ وسبّع بكتاب ذكر فيه قوانين الأشياء المقنعة بالخطاب، وحصر جميع مايتم به هذه الصناعة ليكون الانسان فيها اكمل وانفذ وسماه ديطوريقا؛ وثمّن بكتاب ذكر فيه قوانين الالفاظ المخيلة وأحصى جميع مايتم به هذه الصناعة و قسّمها الي انواعها و اصنافها و سماه فوريطيقا أي الشعر لتتم هذه الصناعة علي هذه الأقسام وكان غرضه الأول فيها القياس البرهاني ولكن اوجبت القسمة والترتيب ماذكرناه. (ص ٥٤ و ٥٦ ط مصر).

١٢. قوله: «هوايساغوجي باليونانية» قيل يقال للكليات الخمس الايساغوجي بالعبرية، وقيل باليونانية وهو مركبة من ايسا اي الكلّي وغوجي أي الخمس، وقيل انه اسم حكيم استخرجها و دوّنها فسميّت باسم مستخرجها، وقيل انه سميت به لانّ بعضا كان يعلّمها شخصاً يسمّى بايساغوجي، وقيل انه كان في الأصل اسما للورد الاصفر الذي له خمس أوراق فسموا به الكليات تسمية للشئ باسم شبيهه.

ولكن اصح الاقوال ايساغوجي بمعني المدخل فان فرفوريوس جعل الكليات الخمس مدخلاً لمنطق ارسطا طاليس كما افاده ابن النديم في الفهرست في ترجمة فرفوريوس حيث قال: فرفوريوس بعدالاسكندر و قبل امونيوس، من أهل مدينة صور، وكان بعد جالينوس و فسر كتب ارسطاليس، وله من الكتب كتاب ايساغوجي في المدخل الى الكتب المنطقية (ص ٣٥٤ ط مصر).

وكما افاده المحقق الطوسي في شرحه على اشارات الشيخ الرئيس حيث قال في الفصل العاشر من النمط السابع منه في البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله: و كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون، بقوله: و فرفوريوس هذا هوصاحب ايساغوجي.

وكما تقدّم من المورخ القفطي في تاريخ الحكماء في ذلك انه لما صعب على اهل زمان فرفوريوس معرفة كلام ارسطو شكوا اليه ذلك من الاماكن و ذكروا سبب الخلل الداخل عليهم، ففهم ذلك وقال: كلام الحكيم يحتاج الى مقدمة، قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم و شرع في

الكلّيات الخمس.

ومبدء الموصل تصديقاًرُعي أي ثالثها، باب مقدّمة الموصل التصديقي وهو باب القضايا والعقود قد دُعي[۱۳]، ذامايقال باليونانيّة باري ارميناس.

و رابعها، باب القياس، لأنّ البحث عن نفس الموصل التصديقي إمّا من حيث الصّورة وصوري بحث الموصل التصديقي قياس وإمّا من حيث المادة و بالبحث عن مّدّته مخفّف مادته، الباب قسم أي يصيرباب البحث عن الموصل التصديقي من حيث المادة مقسماً لخمسة أبواب و باسم خمسٍ من صناعات وُسم كباب البرهان و باب الخطابة —الى آخره— فصار الجميع تسعة[۱۴] ابواب.

هذا مع رعاية المزج بالمتن. والوجه الأخصر:

أنّ البحث فيه إمّا عن الموصل، وإمّا عن مقدماته، والموصل إمّا تصوريّ و إمّا تصديقيّ؛ فالبحث عن نفس الموصل التصوري، باب الحدود والرّسوم؛ وعن مقدّماته، باب الكليّات الخمس؛ والبحث عن مقدّمات الموصل التصديقي، باب القضايا؛ وعن نفس الموصل التصديقي، أمّا من حيث صورته فهوباب القياس، و أما من حيث مادّته، فهو الأبوابُ الخمسة والصّناعات الخمس.

← تصنيف الايساغوجي، واضيف الى كتب ارسطوطاليس.

۱۳. قوله: «باب القضاء والعقود قددعي» القضية والعقد مترادفان وسيجئ في غوص في القضايا قوله في ذلك:

والـعـقـد والـقـضـيـة تـرادفـا　　　اذ ارتـبـاطـاً واعـتـقـاداً صـادفـا

۱٤. قوله: «فصارالجميع تسعة» قال الملاّ عبدالله فى حاشية التهذيب: و بعضهم عدّ بحث الالفاظ باباً آخر فعاد ابواب المنطق عشرة كاملة.

غوص في تقسيم العلم[١٥]، إلى التصور والتصديق

و بعد الفراغ عن المقدمة شرعنا في المقصود فقلنا: الإرتسامىّ من إدراك الحجا أي

١٥. قوله: «غوص فى تقسيم العلم...» العلم الذى هو مقسم التصور والتصديق، العلم الفكري دون الشهودي الحضوري الذي هوعين المعلوم الخارجي لاصورته و نقشه كعلم المجرد بذاته أو بمعلوله، وكعلم الحق تعالى شانه عن التجريد والتنزيه والتشبيه بمعلوماته التي هي شئوناته واطواره واظلاله وآياته فانه سبحانه بوجوده الصمدي الأول والآخر والظاهر والباطن. ولتخصيص العلم بالفكري قال الارتسامي من ادراك الحجا الخ. والحجا كإلى العقل والفطنة،ناقص واوي كما في الصحاح والمعيار.

ثم ان هذا التقسيم في الكتب المنطقية توطئة وتمهيد لبيان الحاجة الى علم المنطق، كما في التهذيب للتفتازاني، حيث قال في مقدمة التي يتبين فيها امورٌ ثلاثة: رسم المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعه، ماهذالفظه: العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلاّ فتصور، و يقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج إلى قانون تعصم مراعاتها عنه وهو المنطق.

وفي المطالع: الفصل الأول في الحاجة الى المنطق، العلم إما تصور إن كان إدراكاً ساذجاً، وإما تصديق إن كان معه حكم بنفي اواثبات. وليس الكل من كل منها ضروريا لايحتاج في حصوله إلى نظر وهو ترتيب أمور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل، وإلاّ لما احتجنا إلى تحصيل، ولانظرياً يحتاج اليه وإلا لماقدرنا على تحصيل، بل البعض من كل منها نظري يمكن تحصيله من البعض الآخر الضروري بطرق معيّنة و بشرائط مخصوصة لايعلم وجودها ولاصحتها بالضرورة ولذلك يعرض الغلط في الفكر كثيرا، فاحتيج إلى قانون يفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات و شرائطها بحيث لايعرض الغلط في الفكر إلانادراً، و ذلك هو المنطق. و قريب منه مافي الشمسية ايضاً.

وفي منطق الإشارات: المراد من المنطق أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره، واعني بالفكر ههنا مايكون عند اجماع الانسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة اومصدق بها تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً و تسلّمياً؛ وهذا الانتقال لايخلو من ترتيب فيا يتصرّف فيه و هيئة، و ذلك الترتيب والهيئة قديقع على وجه صواب، وقديقع لاعلى وجه صواب؛

العقل. و الارتساميّ من الإدراک هوالعلم الحصولي، فإنّ العلم حصولي و حضوري، والحصولي، هوالصورة الحاصلة[١٦] من الشيء عندالعقل؛ والحضوري، هوالعلم الذي هو

→ وكثيراً مايكون الوجه الذي ليس بصواب شبيهاً بالصواب، أوموهماً أنه شبيه به؛ فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الإنتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة؛ وأحوال تلك الأمور، وعدد اصناف ترتيب الانتقالات فيه و هيئته جاريتان على الاستقامة، و اصناف ماليس كذلك.
وكذلك في سائر الكتب المنطقية. ولكن المصنف قسم العلم إلى التصور والتصديق، وقسم كل واحد منها إلى الضروري والنظري، وبين الفكر وانتقل إلى المبادي ومنها الى مباحث الالفاظ و الكتاب ولم يتوجه الى استنتاج الحاجة الى المنطق. والحق بعدما رسم الفكر أن يقول مثلاً: وكل فكر ليس بصواب بل يقع فيه الخطاء فاحتيج الى قانون يعصم الفكر عن الخطاء وهو المنطق، ثم يأتي بالمبادي.

١٦. قوله: «والحصولي هو الصورة الحاصلة...» الصورة بمعنى حقيقة كل شيءٌ، لاالصورة بمعناها الشكل الهندسي لأن المعقولات المفارقة، والحقائق العلمية المرسلة المطلقة صور ليست بمادية ذوات اشكال. قال الشيخ في الفصل العاشر من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء: وأما الصورة فقد يقال: للماهية التي إذا حصلت في المادة قوّمتها نوعاً؛ ويقال: صورة لنفس النوع؛ ويقال: صورة للشكل والتخطيط خاصّة؛ ويقال: صورة لهيئة الاجتماع كهيئة (كصورة — خ ل) العسكر، و صورة المقدمات المقترنة؛ ويقال: صورة للنظام المستحفظ كالشريعة؛ ويقال: صورة لكل هيئة كيف كانت — اي جوهرية أوعرضية — ويقال: صورة لحقيقة كل شيءٌ كان جوهراً أوعرضاً، و تفارق النوع فانّ هذا قديقال: للجنس الأعلى؛ و ربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة. (ج ١ ط الحجرى في ايران ص ٢٢).
وكذا افاد في الفصل الرابع من المقالة السادسة من الهيات الشفاء في معاني الصورة بقوله: وأما الصورة فنقول: قديقال: صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى؛ وقد يقال: صورة لكل هيئةٍ وفعلٍ يكون في قابل وحدانيّ، أو بالتركيب حتى تكون الحركات والأعراض صوراً؛ ويقال: صورة لما تتقوّم به المادة بالفعل فلايكون حينئذٍ الجواهر العقلية والأعراض صوراً؛ ويقال: صورة لما تكمل به المادة وإن لم تكن متقوّمة بها بالفعل مثل الصحة، وما تتحرّك اليها بالطبع. ويقال: صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال و غيرها. ويقال: صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. ويكون كلّية الكل صورة في الأجزاء ايضاً. (ج ٢ ص ٥٣٧ من الطبع الحجري).
←

عين المعلوم، لاصورته و نقشه كعلم المجرّد بذاته؛ أو بمعلوله كعلم الحق تعالىٰ بمعلولاته عند المحققين، و ليس بتصور ولابتصديق و مقسمها العلم الحصولي، فلفظ الإرتسامي للتخصيص بالحصولي. إمّا تصور يكون ساذجا[١٧] أي لايكون معه حكم أو هو تصديق

وفي تعليقة صدرالمتألهين على الشفاء في المقام انه قد ذكر للصورة معاني متعددة يقال عليها بالاشتراك اللفظي كمايراه الجمهور، ومن أمعن النظر إلى هذه المعانى الستة وجدها كلّها متفقة في أمر واحد وهو كون الشئ بالفعل، فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة، ويكون الاختلاف راجعة إلى أمور اخرى، بأن نقول: إن الذي هو بالفعل إما بحسب المعنى والمفهوم، أو بحسب الوجود والحقيقة، والأول هوالسادس؛ والثاني إما شرطه أن يقارن أمراً بالقوة أولا، والثاني هوالمعنى الأول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلامادة، وكذاللصورة المنتزعة عن المواد بتجريد مجرّد ونزع نازع إياها، ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لأن فعلية الوجود فيه اقوى واتم واشد ارتفاعاً عن ما بالقوة؛ والثاني هوالذي يقارن مابالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها إلى الفعل فذلك الخروج إما بصناعة أو لابصناعة، والأول هوالخامس، والثاني إما مطلقاً أو لا والاول هوالثاني؛ والثاني لايخلوإما في كماله الاول أو لا والاول هوالثالث، والثاني هوالرابع.

وأما قوله: «ويكون الكل صورة في الأجزاء» فمعناه أن الامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقال لكليتها و جمعيّتها أنها صورة في الأجزاء، ولاشك أن هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة. (ص ٢٤٩ من الطبع الأول الحجري).

واذقد عرفت معاني الصورة دريت أن الصورة في تعريف العلم الإرتسامي هي حقيقة الشئ المطلقة. وانما أتينا بمعاني الصورة لما يأتي في تضاعيف الكتاب من الاحتياج اليها.

١٧. قوله: «ساذجا» معرب ساده بالفارسية. وفي بديع اللغة للميبدي: الساذج بفتح الذال: الخالي من النقش، وما لايتعلق بشئ كالأوراق التي تقوم علي وجه الماء من غير تعلق بأصل؛ ومنه التصور الساذج لخلوّه عن التصديق، اولعدم تعلقه بتصديق، معرّب ساده. انتهى.

وقال الشيخ في اوائل منطق الاشارات: ان الشئ قديعلم تصوراً ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلّث، و قديعلم تصوراً معه تصديق مثل علمنا أن كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين. انتهى.

اقول: يعني بالمثلث هذا، كل مثلث مستوٍ، و ذلك لأن الكروي منه فان جميع زواياه الثلاث اكثر من قائمتين كما برهن في يامن اولى اكرمانالاؤوس.

هو الحكم فقط[١٨] أي مجرد الإذعان و إدراك أن النسبة واقعة.[١٩] وهذا مذهب الحكما ومن

مثلاً ان المثلث الحاصل في سطح الكرة من ثلاثة اضلاع أحدها قوس الميل الكلي وهي قوس من العظيمة المارة بالأقطاب الاربعة، وثانيها قوس من نقطة الإعتدال الى نقطة الانقلاب من عظيمة منطقة البروج، وثالثها قوس من تلك النقطة الى نظيرة الانقلاب من عظيمة معدل النهار فانّ جميع زواياه الثلاث اعظم من قائمتين لأن المارة بالاقطاب الاربعة تقاطع كل واحدة من الأخريين على زوايا قوائم.

١٨. قوله: «أو هو تصديق هو الحكم فقط» قد اختار صاحب المطالع التركيب في التصديق كما ذهب اليه الفخر الرازي، واورد عليه القطب الرازي شارح المطالع وجوهاً من الاشكالات حيث قال:

اعلم ان مختار المصنف في التصديق منظور فيه من وجوه:

الأول انه يستلزم أن التصديق ربما يكتسب من القول الشارح والتصور من الحجة، أما الأول فلأن الحكم فيه إذا كان غنياً عن الاكتساب ويكون تصور أحد طرفيه كسبياً كان التصديق كسبياً على ما اختاره وحينئذ يكون اكتسابه من القول الشارح؛ وأما الثاني فلأن الحكم لابد أن يكون تصوراً عنده واكتسابه من الحجة.

الثاني أن التصور مقابل للتصديق، ولاشيً من احد المتقابلين بجزء للمقابل الآخر، وأما الواحد والكثير فلا تقابل بينهما على ماتسمعه من ائمة الحكمة.

الثالث ان الادراكات الأربعة علوم متعددة فلايندرج تحت العلم الواحد.

فعلى هذا طريق القسمة أن يقال: العلم إما حكم أوغيره والأول التصديق، والثاني التصور، وهو مطابق لما ذكره الشيخ وغيره من محققي هذا الفن في كتبهم.

١٩. قوله: «اي مجرد الاذعان و ادراك ان النسبة واقعة» يقتضي المقام نقل ما أفاده صدرالمتألهين في صدر رسالته في التصور والتصديق، في تقسيم العلم الى التصور والتصديق قال:

اعلم أن كل تقسيم عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إلى امر واحد مبهم ليحصل بانضمام كلّ قيد اليه قسم. و تلك القيود إما فصول ذاتية مقوّمة لماهية الأقسام التي هي الأنواع، و مقرّرة لوجود المقسم الذي هو الجنس باعتبار. وإما عوارض خارجة عن حقائق الأقسام، داخلة في مفهوماتها من حيث إنها اقسام للمقسم. والحاصل في الضرب الأول من المقسم والقيد لكل واحد من الإتمام حدّله، وفي الثاني رسم له. وربما يكون حدّاً اصطلاحياً بحسب شرح الاسم.

ثم اعلم ان الوحدة معتبرة في جميع التقسيمات، والاّ لم يكن شيً من التقسيمات بمنحصراً. فانك اذا قلت: الكلمة إما اسم أوفعل أوحرف لم يكن تقسيمك حاصراً إلا أن تريد بها الكلمة الواحدة،

. . . .

والالكان المجموع من كل اثنين ايضاً قسماً، والمجموع الحاصل من الثلاثة ايضاً قسماً آخر، وكذا الحاصل من التركيبات الواقعة بين كل منها والجزء الآخر فيضاعف الأقسام.

وتلك الوحدة المعتبرة في المقسم لابد وأن يكون من جس اقسامه: إن كانت اجناساً فجنسية، وان كانت انواعاً فنوعيّة، وان كانت اشخاصاً فشخصية.

ثم هذه الوحدة المعتبرة قدتكون طبيعية، وقد تكون صناعيّة أو اعتبارية: الأولى كوحدة الانسان و وحدة الفرس. والثانية كوحدة السرير و وحدة الدار والعسكر، وكل نوع له وحدة طبيعيّة لابد وأن يكون أحد جزئيه معنى جنسياً والآخر فصلاً؛ وان كان النوع مركبا خارجيّاً لابد وان يكون جنسه مأخوذاً من مادته، و فصله مأخوذاً من صورته.

ولايخفى أن انقسام العلم إلى قسميه أعني التصور والتصديق انقسام معنى جنسي إلى نوعين متقابلين، وأن لكل منها وحدة طبيعية غير تأليفيّة ولاصناعية، بل انها كيفيّتان بسيطتان موجودتان في النفس، و هما من الكيفيات النفسانية التي نحو وجودهما في نفس الأمر هو كونها حالة نفسانيّة كالقدرة والإرادة والشهوة والغضب والحزن والخوف واشباهها.

ولوسئلت الحق فهما نحوان من الوجود الذهني يوجدبها معلومات في الذهن. وأما مفهوماهما فهما من قبيل المعلومات التي هي من المعقولات الثانية التي يبحث عنها المنطقيون في صناعتهم، لامن قبيل العلم وإلاّ لم يكن تعريفها.

وعلى أيّ الوجهين هما أمران بسيطان أما على الأول فلأنها نحوان من الوجود، وكل وجود بسيط، ومع بساطته يتشخص بذاته لابامر زائد.

واما على الثاني فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعي البسيطي تحت المعنى الجنسي كالسواد والبياض تحت اللون لاكالانسان والفرس تحت الحيوان، ولاكالاسود والأبيض تحت الانسان من المركبّات الخارجية، وكل ماهو نوع بسيط في المعنى فليس لجنسه تحصّل إلاّ بفصله بل هما واحد جعلاً و تحصّلاً.

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول: إذا ثبت او تحقق أن كلاً من التصور والتصديق نوع بسيط من ماهية العلم الذي هوجنسها. فما اسخف رأي من جعل التصديق مركباً من امور ثلاثة، أو اربعة كما اشتهر من رأي الامام الرازي.؟!

وما اسخف رأي من جعله نفس الحكم الذي هو فعل من افعال النفس، وهو قسم من العلم الانفعالي الذي نسبة النفس اليه بالقبول والانفعال لابالتأثير والايجاد ؟!

. . . .

وكذا رأي من اخذ في تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لاعلى وجه الدخول.
والحق أن مفهوم التصوّر عين التصديق جعلاً و وجوداً، داخل فيه ماهيةً وتحليلاً كدخول الجنس في ماهية النوع البسيط.
وكذا رأي من جعل لفظ التصور مشتركا بحسب الصناعة بين مايرادف مطلق العلم، و بين ماهو قسيم للتصديق؛ و جعل المعتبر في مفهوم التصديق شرطاً كما في مذهب الحكماء، أو شطراً كمافي مذهب المحدثين هوالمعنى الثاني اعني التصور المقيّد بعدم الحكم. وهذا في غاية الردائة والسخافة لأن الكلام في تحصيل المعنى والمفهوم، و التقسيم في الحقيقة من باب التعريفات و الأقوال الشارحة، و محال أن يعتبر افراد أحد القسمين في ماهية القسم الآخر و قوله الشارح له شرطاً اوشطراً.
وكذا يلزم اشتراط الشئ بنقيضه على رأي المتقدمين، اوتقوم الشئ بنقيضه على رأي المتأخرين؛ أومجامعة الشئ لنقيضه على رأي من جعل التصديق هوالتصور الجامع للحكم، والكل محال.
والعذرالذي ذكره شارح المطالع ووافقه السيد الشريف في حاشية شرح المطالع وحاشية شرح الرسالة لمنع هذه الاستحالة بما حاصله ـــ الذي اعتبر في معنى التصديق بأحد الوجهين ليس مفهوم التصور، بل ما صدق عليه هذا المفهوم وهي التصورات الثلاثه صدقاً عرضياً، ولافساد في اشتراط الشئ بمعروض نقيضه، ولافي تقومه كالصلوة المشروطة بالوضوء، والبيت المتقوم بالجدار، والوضوء ليس بصلوة والجدار ليس ببيت ـــ أوهن من بيت العنكبوت. فان كلامنا في هذا المقام انما هو في تحصيل مفهوم التصديق الذي هومن باب القول الشارح لافي وجوده. ولايمكن تحصيل مفهوم احدالقسمين. لشئ من افراد قسمه. وهل هذا إلاّ كما يقسم احدٌ الحيوان الى الانسان، والى مايتركب مفهومه من ثلاثة افراد من الانسان، أويتوقف مفهومه على تلك الثلاثة؟ ولاشك في بطلان مثل هذا التقسيم لأنّ توقف الشئ في الوجود على شيئٍ آخر هومن احوال وجوده لامن احوال ماهيته.
والمنع ـــ الذي ذكره بعضهم في استحالة تقوم الشئ، اواشتراطه بنقيضه والاّ لزم المعاندة بين الكل والجزء، والمشروط والشرط مستنداً بوقوع العناد بين الواحد والكثير مع أنّ الواحد جزء الكثير ـــ منفسخ بما ذكرنا فان ذلك على تقدير صحته انما هو في وجود المركبات الغيرالحقيقية لافي ماهيات الأمور النوعية سيا البسائط الوجودية، ومحال ان يكون جزء ماهية الشئ النوعي معانداً له، والتصديق من هذا القبيل.
فالحق أن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق كما يستفاد من كلام المحققين: إن حصول

. . . .

صورة الشئ في العقل الذي هوالعلم إما تصور ليس بحكم، واما تصور هو بعينه حكم، او مستلزم للحكم بمعنى آخر. و التصوّر الثاني يسمّى باسم التصديق، والأول لايسمى باسم غير التصور. وهو المراد من قولهم: العلم إما تصور فقط، واما تصوّر معه حكم. فان المحققين لم يريدوا بهذه المعيّة أن يكون لكل من المَعَين وجود غير وجود صاحبه في العقل حتى يكون أحدهما شرطاً أوجزءاً، والآخر مركباً منه او مشروطاً به كما يتوهم في بادي النظر من كلامهم. إذلأجل أنهم رأوأن التصديق لايتحقق إلا اذا تحقق تصورات ثلاثة فتوهمّوا ان المراد من التصور المعتبر في ماهيّة التصديق هو تلك التصورات المبائنة له. بل هذه المعيّة أنما هي عند التحليل الذهني بين جنسه و فصله. وهذا كمايقال: الانسان هوالحيوان مع الناطق، ولم يرد به ان للحيوان وجودا، وللناطق وجوداً آخر، وقد كانا موجودين معاً في الانسان. انما المراد بمعيّة الحيوان والناطق أن الذهن عند تحليل الانسان و ملاحظة حدّه اعتبر معنيين أحدهما مبهم، والآخر معيّن محصّل لها فهما موجودان بوجود واحد، فالوجود والمعنى اثنان، كذلك قولنا: التصديق هوالتصور مع الحكم، معناه التصور الذي بعينّه الحكم. انتهى ما اردنا نقله من الرسالة المذكورة.

ثمّ اعلم انّه لما كان مقسم التصور والتصديق هوالعلم الفكري اي المكسوب بالنكر فالتصديق يشمل تصديقاً علمياً أوظنيّاً أو وضعياً وتسلمياً كما في أوائل منطق الاشارات، وأفاد المحقق الطوسي في الشرح بقوله:

الشك المحض الذي لارجحان معه لأحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلايقارن مايوجد حكم فيه أعني التصديق، بل يقارن مايقابله وذلك هوالجهل البسيط.

والحكم بالطرف الراجح اما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح، اولايقارنه بل يقارن تجويزه ـــ اي تجويز ذلك المرجوح ـــ، والأول هوالجازم، والثاني هوالمظنون الصرف. والجازم اما أن يعتبر مطابقته للخارج، أو لايعتبر؛ فإن اعتبر فإمّا أن يكون مطابقاً اولايكون؛ والأول إما أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه ـــ كالمقلد في اعتقاد مطابق للواقع ـــ، أولايمكن؛ فإن لم يمكن فهو اليقين ويستجمع ثلاثة أشياء: الجزم والمطابقة والثبات.

وإن امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت؛ والجازم غير المطابق هوالجهل المركب.

وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليها وعلى المظنون الصرف لخلوها إما عن الثبات وحده أوعنه وعن المطابقة، أوعنها وعن الجزم، وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن.

وأما مالايعتبر فيه ذلك وان كان لايخلو عن أحد الطرفين فإما أن يقارن تسليماً أو إنكاراً؛ والاول

يركّبه أي ينسب التصديق إلى التركيب، و هوالإمام فخرالدين الرازي[٢٠]، فيجعله

← ينقسم إلى مسلّم عام، أومطلق يسلّمه الجمهور، أو محدود يسلّمه طائفة؛ وإلى خاصّ يسلّمه شخص إمّا معلّم، أومتعلم، أومتنازع. والثاني يسمي وضعاً فمنه ما يصادربه العلوم ويبتنى عليه المسائل، ومنه مايضعه التائس الخائي وان كان متاقضاً لما يعتقده ليثبت به مطلوبه، ومنه مايلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه، ومنه مايقول به القائل باللسان دون أن يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلاً فان جميع ذلك يسمّى أوضاعا وان كانت الإعتبارات مختلفة.

وقديكون حكم واحد تسليما باعتبار، و وضعاً باعتبار آخر مثل مايلتزمه المجيب بالقياس اليه وإلى المسائل.

وقد يتعري التسليم عن الوضع في مثل مالاينازع فيه من المسلمات؛ والوضع عن التسليم في مثل مايوضع في بعض الأقيسة الخلفيّة.

و ربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل رأي يقول به قائل، أويفرضه فارض، و بهذا الاعتبار يكون أعم من التسليم وغيره.

فأقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي وظنّي و وضعي و تسليمي لاغير. ومبدء البرهان علمي، ومبادي الجدل والخطابة و السفسطة هي الأقسام الباقية. واما الشعر فلايدخل مباديه تحت التصديق إلا بالمجاز.

وانما قسم التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لأن انقسام التصديق اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شئ، ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكوره؛ وأما التصور فانه لاينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلاً الى الذاتي والعرضي والجنس والفصل و غيرها انقساماً عرضياً، وبالقياس الى شئ فان الذاتي لشئ قديكون عرضياً لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة.

وانما نقلنا كلام المحقق الطوسي بطوله لما فيه من فوائد في بيان اقسام التصديق، وهي بيان ايضاً لما في النوص الآتي في تقسيم المبادي.

٢٠. قوله: «وهو الامام فخرالدين الرازي» في تاريخ ابن خلكان: هو ابوعبدالله محمدبن عمر الطبرستاني الرازي المولد الملقب فخرالدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي له التصانيف المفيدة في علوم عديدة توفي سنة ٦٠٦ هـ (ج ٢ ص ٤٨ من الطبع الاول الحجري في ايران).

اقول: قال العلامة الشيخ البهائي: يستفاد من كتب الفخر الرازي انه كان مائلاً الى التشيع. والحقّ مع الشيخ ومن الشواهد ان الفخر قال في تفسير الفاتحة من تفسيره الكبير مفاتيح الغيب في ←

مجموع تصور المحكوم عليه و تصور المحكوم به و تصور النسبة الحكميّة والحكم؛ بخلاف الحكيم فإن التصورات الثلاثة شروط عنده فيركب الشّطط[٢١] أي يتعدي عن حدّ الإقتصار على الحكم فيه.

كلٌّ أي كلّ من التصور والتصديق قسمان ضروريّ و كسبيّ[٢٢] فالكسبيّ مايحتاج إلى فكر و نظر؛ والضروريّ مالايحتاج إليه وإن احتاج إلى مُنبه أو إحساس أوتجربة أوغيرها. وذا أي الكسبي من كلّ منها، من الضروريّ منه بفكر أُخذا والفكر المصطلح حركة[٢٣] من المطالب التّصورية والتّصديقية إلى المبادي، ومن مبادي الى المراد أي إلى تلك المطالب ثانيا.

مسألة الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ما هذا لفظه:

... وذلك يدل على اطباق الكل على أن علياً كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم — الى قوله: ان علياً عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسميه فلما وصلت الدولة الى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر سعياً في ابطال آثار علي عليه السلام — الى قوله: إن الدلائل العقلية موافقة لنا، وعمل علي بن ابي طالب عليه السلام معنا، ومن اتخذ علياً إماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه و نفسه. انتهى ما اردنا من كلامه بالفاظه (ج ١ من مفاتيح الغيب ط استانبول ص ١٦٠ و ١٦١).

٢١. قوله: «فيركب الشطط» لأن التصديق قسيم التصور، والمركب من التصورات لايصير قسيماً مقابلاً لها. و دريت بيان وجوه أخرى من الشطط آنفاً.

٢٢. قوله: «كل ضروري و كسبي» التصديق الضروري عند الفخر عبارة عن كون الادراكات الاربعة بديهيةً بحيث لوتوقف طرفاه أوأحدهما فقط على الكسب يكون نظرياً على رأيه، واما عند التحقيق فناط البداهة و الكسب هو نفس الحكم فقط، فان لم يحتج في حصوله الى نظر يكون بديهياً وإن كان طرفاه بالكسب. نبّه عليه في شرح المطالع (ص ١٠ ط عبدالرحيم).

٢٣. قوله: «والفكر حركة الخ» الفكر المصطلح العملي المنطقي هوالحركة العقلية من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب، وتلك الحركة مُعدّة للنفس الناطقة في فيضان الصور العقلية عليها من المبدء القدسي الحكيم على التفصيل الذي يأتي في الغوص في القياس. واما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية.

و بعبارة أخرى يقول الجمهور في كلّ انتقال لأنّه مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية إلى

. . . .

اخرى، وعلى أي وجه كان الانتقال: إن هذه النفس تتفكر.
مثلاً انالقوة المتصرفة مادامت بيدتصرف العقل ومحكومة بحكمه تسمى مفكرة و متفكرة، وان كانت محكومة بحكم الوهم تسمى مخيّلة و متخيلة، والجمهور قائل بأن النفس تتفكر. وأما الفكر المنطقي فهو انما يجري في المعقولات فقط، إي اذا كانت المتصرفة بيدتصرف العقل في ترتيب امور معقولة بديهيّة أو منتهية إلى البديهية لتحصيل المجهول، فالنفس تتفكر. فالفكر المنطقي عندالجمهور فكر، وليس كل فكر عندالجمهور فكراً عندالمنطقي. فتبصر. وسيأتي تمام الكلام في اقسام الفكر في غوص في مشاركة الحد والبرهان في الحدود.
والمطالب الاولى فى الحركة الفكرية هي اجمالية، والثانية هي تفصلية اعني الأولى مبهمة إلاّ انها معلومة بالاجمال والثانية متبيّنة معلومة على التفصيل بالمعرّف والبرهان. وانما كانت الأولى معلومة بالاجمال لاستحالة طلب المجهول المطلق، و ذلك لأن الطلب انما يكون بمعرفة الطلب و بالانتقال اليه و بقدرالطلب يكون المعرفة، و على قدرالمعرفة يمكن الانتقال الى المعروف، و طلب كل طالب يشابه مطلوبه فالمطلوب مشعور به من وجه. و سيأتي بعض الاشارات الانيقة في ذلك فيالبحث عن المعرف انشاءالله تعالى.
ثم ان شارح المطالع بعد ما عرّف النظربأنه ترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل، وأتى بإفادات حول هذا التعريف؛ قال: وهذا التعريف انما هوعلى رأي من زعم أن الفكر امر مغائر للانتقال، فامامن جعله نفسه فقد عرّفه بانه حركة ذهن الإنسان نحو المبادي والرجوع عنها الى المطالب: فما منه الحركة الأولى المطلوب المشعور به من وجه؛ ومافيه الصور العقلية المخزونة عندالعقل والنفس؛ وما إليه الحد الأوسط والذاتي والعرضي، ومنه الحركة الثانية؛ وماهي فيه الحدود والذاتيات والعرضيات لترتيبها ترتيبا خاصاً؛ وما اليه تصور المطلوب والتصديق به. فالحركة الأولى تحصّل المادة، والثانية تحصّل الصورة، وحينئذيتم الفكر. (ص ١١ ط عبدالرحيم).
قوله: «فما منه ومافيه و ماأليه الخ» إشارة الى استدعاء الحركة اموراً ستة، وقد نظمها المصنف في غرر الفرائد بقوله (ص ٢٣٥ من الطبع الناصري):

دعــت مـقـولـةُ وعـلّـتين	والـوقـت ثم المـتـقـابـلين
مـن مـابـه مـامـنـه مـااليـه	مـافـيـه مـاعـنـه ومـاعـليـه

اعلم ان الفكر بازائه الحدس اذ لاحركة فيه أصلاً لأنه انتقال دفعي. وهومختلف في الكم اي في القلّة والكثرة، كما أن الفكر مختلف فيه و في الكيف أي في السرعة والبطؤ ايضاً، وينتهي الحدس

. . . .

الى القوة القدسية الغنيّة عن الفكر. والشيخ في الفصل الثاني عشر من النمط الثالث من الإشارات في اثبات القوة القدسية ابتدأ بالغبي وانتهى إلى الغني عن التعلم بقوله:

ألست تعلم أن للحدس وجوداً وان للانسان فيه مراتب وفي الفكر، فنهم غبّي لايعود عليه الفكر براذة، ومنهم من له فطانة إلى حدّما ويستمتع بالفكر، ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلّت وربما كثرت؟ وكما انك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزّيادة يمكن انتهاؤه إلى غنيّ في اكثر احواله عن التعلّم والفكر.

تبصرة: لما كان الفكر حركة فهو من الأمور المادية لأن الحركة من خواصّ الجسم، وحيث انها من خواصّ الجسم توجب التعب والملل للبدن، فلوكان الفكر امراً روحانياً لكان الانسان لايعرف الكلل لأن الروحاني كالعلوم والمعارف يوجب النشاط والترويح للنفس. بل المفكرة متعلقة بالدماغ والنفس تأخذها آلة لها لادراك الكليات وذلك التعلق يوجب ملال الدماغ وتعب البدن. فحيث إن الحركة لابد فيها من التعلق بالمادة فأيقن ان القوة النظرية أي العقل النظري من شأنه أن يضبط الأشياء ويقيّدها فيحصر الأمر الإلهي الذي لاينحصر في نفسه فيما يدركه والحقيقة تأبي وتمنع من ذلك. والمفكرة قوة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارة، والعقل أخرىٰ فهي محلّ ولايتهما، والوهم ينازع العقل، والعقل لانغماس آلته في المادة الظلمانية لايقدر على ادراك الشيئ ادراكاً تاماً خصوصاً مع وجود المنازع، ولايسلم مدركاته عن الشبه النظرية فيبقي صاحبه لايزال شاكّاً او ظاناً فيما ادركه بخلاف ارباب اليقين فانهم يشاهدون الاشياء بنور ربهم لابتعلّمهم وتفكرهم. قال سبحانه: ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، لتقلبه في انواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل قيد وعقال فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تابي الحصر في نفس الأمر. هذا ما افاده الشيخ الاكبر في الفصّ الشعيبي من فصوص الحكم والشارح القيصري في شرحه.

وغرضنا في التبصرة أن العارف في تشنيع العقل ناظر الى العقل الجزئي أي العقل النظري. ثم تشنيعه اياه كأنه خطاب الى الفيلسوف المنطقي ملتمساً اياه بقوله تعال الى الدرجات العالية القلبية ولاتقف في المنازل العقلية النظرية، كما ان المتكلم يقول للعامي تعال الى الكمال الكلامي، والحكيم يقول للمتكلم تعال إلى المعارف العقلية، والعارف المتوغل في الحكمة المتعالية والمشاهد العرفانية يقول له تعال الى المعارج القلبية، لاأن العارف يشنّع العقل الكلّي. وفي الحقيقة القرآن والعرفان والبرهان لسان واحد في تبيين الحقائق فتبصّر.

⟵

غوص في تقسيم مباد، لإستخراج لئالي مواد[24]

ثمّ المبادي المشار اليها في تعريف الفكر خصّه شركيّه تصوريّه وتصديقيّه فالمبادي التصوريّة هي الحدود والرّسوم، والتصديقية هي القضايا المؤلّفة منها الأقيسة و غيرها[25]. والمبادي الخاصّة، في التصّورات مثل الفصول والخواص والعامة؛ والمشتركة فيها مثل الأجناس والأعراض العامّة المأخوذة في التّعريفات. والمبادي التصديقيّة الخاصّة مثل قضايا مخصوصة لها خصوصيّات بمطالب مخصوصة، والتصديقيّة العامة والمشتركة بخلافها مثل انّ النقيضين لايجتمعان ولايرتفعان. وهذا أكثرشركة وعموماً في المبادى التصديقيّة حتّى يقال عليها مبدأ المبادى واوّل الأوائل في الأذهان. و مثل انّ المثلين لايجتمعان وانّ الضدّين لايجتمعان وانّ الدّور والتسلسل باطلان و غيرها ممّا هي أقلّ شركة و عموماً. والخاصّة المستعملة في الصّناعات العقلية، مثل اعتقاد وجود الحركة، للطبيعي؛ و مثل اعتقاد إمكان انقسام كلّ مقدار، للرّياضي.

علميّة قسمة أخرى للتصديقيّة بحسب الصّناعات الخمس بأنّها يقينيّة بالضرورة، أو بالكسب المنتهي إلى الضّرورة وهي مادة البرهان. ظنيّة مبادي الخطابة، وهميّة مبادي المغالطة، تسلّميّة مبادي الجدل، وتخييليّة مبادي الشّعر.

قسمة اخرى لها: وهى قولنا: ثمّ مبادٍ هى بيّنات بديهيّات لا تقبل الإنكار تلقّى على المتعلّم فهي علوم متعارفات أي مسمّيات بها في الإصطلاح. وإن تُلقّي عليه مع النّكرة

← وان قلت: اذا كان الفكر متعلقاً بالمادة فالانسان بعد مفارقته عن بدنه العنصري الطبيعي يجب ان لايكون له تحصيل المعارف وتكميل النفس والتكامل البرزخي يأباه فكيف التوفيق؟

قلت: للقلب مشاهدات فوق طور العقل الجزئي المكتسب بالقوة المفكّرة، والبحث عن التكامل البرزخي قد حررناه في النكتة ٦٣٧ من كتابنا الف نكتة و نكتة.

٢٤. قوله: «لاستخراج لئالي مواد» أي مواد الاقيسة، و موادها هي مباديها.

٢٥. قوله: «الاقيسة وغيرها» يعني بغير الأقيسة الاستقراء والتمثيل.

أي الإنكار والعناد مصادرات سمّ ذي المبادي باشتراک الإسم بينها و بين إحدى المغالطات[۲۶]. وإن أخذتها مسلّمات ممّن يُلقيها عليک مع نظريتها، كانت هي الأصول موضوعات قد يثبت في موضعها. وهذان القسمان من المبادي بالقياس إلى العلم المبني عليها؛ ومن المسائل بالقياس إلى علم آخر، كوجود الحركة، وتجزّي المقدار في الإلهي الأعمّ، من المسائل و في غيره من المبادي، كمامرّ. وقد تكون مقدّمة واحدة أصلا موضوعا عند شخص و مصادرة عند أخروهذه المذكورات يقال: أجزاء العلوم المدوّنة، ثلاثة: موضوعات و مبادي و مسائل، أي محمولات منتسبة إلى موضوعات المسائل.



۲۶. قوله: «باشتراك الاسم بينها و بين احدى المغالطات» يعني ان لفظة المصادرة تسمّى بها مبادي تلق على المتعلّم مع انكاره، وتسمّى بها احدى المغالطات ايضاً. والمصادرة في صناعة المغالطة هي القياس الذي لا تكون النتيجة مغائرة لأحد أجزائه فلايحصل بالقياس علم زائد على ماني المقدمات.

اعلم ان اسباب الغلط تنقسم إلى مايتعلق بالالفاظ، والى ما يتعلق بالمعاني، والثاني لايخلو من أن يتعلق بتأليف يقع بين القضايا، أو بتأليف يقع في قضية واحدة، والواقع بين القضايا إما قياسي أوغير قياسي، فالمتعلقة بالتأليف القياسي إما أن يقع في القياس نفسه لابقياسه إلى نتيجته، أويقع فيه بقياسه إلي نتيجته، والأخير ينقسم إلى مالا تكون النتيجة مغايرة لأحد أجزاء القياس فلايحصل بالقياس علم زائد على ماني المقدمات، و الى مايكون مغائرة لكنها لا تكون ماهي المطلوبة من ذلك القياس، والقسم الأول من القسمين الأخيرين يسمّى مصادرةً على المطلوب، والثاني وضع ماليس بعلة علةً.



مباحث الألفاظ

إذ في وجودات الأمور رابطة ... يرشد كم صناعة المغالطة

وتلك عينيٌّ وذهنيٌّ طبع ... ثُمّت لفظيٌّ وكتبيٌّ وضع

فلازم للفيلسوف المنطقي ... أن ينظر اللفظ بوجهٍ مطلقِ

وفي الإفادة والإستفادة ... يلزم لفظ شارح مراده

من طرق الدّلالة الجليّة ... اعتبر اللفظيّة الوضعيّة

دلالة اللفظ بدت مطابقة ... حيث على تمام معنىً وافقه

وما على الجزء تضمّناً وسم ... وخارج المعنى التزام إن لزم

واستلزما الأولى بلاعكسٍ كما ... بينهما بالذّات لا تلازما

واللفظ في معناه حيث استعملا ... حقيقة ثم المجاز قابلا

للشّبه استعارة وإن قرن ... علاقة أخرى فمرسل قمن

واللفظ إن وحد والمعنى كثر ... مشترك ترادف عكساً ظهر

بالوضع تخصيصيٌّ او تخصّصي ... لمعنى آخرمع التخلّص

عن أوّلٍ فاللفظ منقول نسب ... لناقلٍ عامٍّ وخاصٍّ فارتقب

مركّب مادل جزئه على ... جزءٍ لمعناه ومفرد جلى

خلفاً فكلمة إذا المعنى استقل ... بهيئةٍ منه على الزمان دلّ

إن لم يدلّ اسم ومعنى ما استقل ... فلفظه سمّ أداةً مثل هل

وماراًى الأديب فعلاً ناقصاً ... فني القضايا هو ربط خالصاً
زماني للأداة عند المنطقي ... بين اصطلاح الفرقتين فرّق
غير الزّماني هي هو ونحوها ... وقد أعارها لها أولو النُّهى
سمّ ثنائيةً إن ربط حذف ... وهي ثلاثيّة إن ربط ثقف
كذا الثنائي والثلاثي مطلبا ... هل بسيطٍ وهلٍ قد ركّبا



سباحة[1] في بعض مباحث الألفاظ

اذ متعلّق بلازمٍ في وجودات الأمور رابطة[2] و علاقة يُرشدكم إلى تحقق الرابطة

---

١. قوله: «سباحة...» لايخفي عليك حسن صنيعته في التعبير عن عنوان هذا المبحث بالسباحة لابالغوص، لماتقدم من ان البحث عن الألفاظ انما هو شأن الأديب و شغله، والمنطقي لانظر له بالذات في الالفاظ، وانما نظره الذاتي في المعاني، أي هو ناظر الى معقولات ثانية على وجه يقتضي تحصيل شئ مطلوب، و لكنه لمّا لم يتيسّر له القاء المعاني بلالفظ احتاج إلى سباحة في بعض مباحث الألفاظ التي لها دخل في ايفاء المراد المنطقي لابحسب لغة خاصّة بل مطلقا.

٢. قوله: «إذ في وجودات الأمور رابطة» متعلق بقوله الآتي: «فلازم للفيلسوف المنطقي» لانه تعليل لحاجة المنطقي الى البحث عن الالفاظ.

واعلم أنّ لكل موجود نزولاً و صعوداً اعني في قوسي النزول والصعود، اطواراً و مراتب قوله سبحانه: يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه (السجدة ٦) وقوله تعالى شانه: مالكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم اطواراً (نوح ١٤ و١٥) وتلك المراتب والاطوار قد يعبر عنها بعوالم ذلك الموجود. و حيث ان الطفرة مطلقاً محال، وإن لكل شيْ خزائن قال عزّمن قائل: وان من شيْ إلا عندنا خزائنه ومانتزله إلابقدر معلوم (الحجر ٢٢)، فالموجود في عالم الشهادة المطلقة مثلاً موجود طبيعي وله وجود مثالي و وجود نفسي و وجود عقلي و وجود الهي. و تلك العوالم يماثل بعضها بعضاً و يحاكي بعضها عن بعضها أي الداني مثال للعالي وبالعكس.

وبوجه آخر كمافي الكتاب أن وجود الشيْ اما عيني أو ذهني أو لفظي او كتبي، والأوّلان ←

صناعة المغالطة كمایاتي. وتلك الوجودات الّتی لکلّ أمرأربعة: وجود عینيّ ذاتي، کوجود الشّمس مثلا في السّماء الرّابعة، و وجود ذهنيّ طبع أي کون الذهني وجوداً للشّيء[٣] بالطّبع، کدلالته على العینی کوجود الشّمس في الأذهان؛ ثمّت عاطفة

حقيقيان، والاخيران وضعيان لاختلافها بحسب الأعصار والأمم.

وان شئت قلت بتعبير آخر: ان وجود الاشياء على اربع مراتب: وجود في الأعيان، و وجود في الأذهان، و وجود في اللفظ، و وجود في الكتابة. وكل مرتبة من الثلاث الاخيرة تدلّ على ما قبلها، فالكتابة تدلّ على اللفظ، واللفظ على الوجود الذهني، والوجود الذهني على الوجود العيني؛ إلاّ أن دلالة الكتابة والألفاظ تختلف بحسب الأوضاع، ودلالة الوجود الذهني الذي هو عبارة عن تصورات الأشياء لاتختلف باختلافها، كما أنّ مدلولها الذي هو الوجود العيني لايختلف. وحيث ان لكل شيءٍ وجوداً عينيا و ذهنياً و لفظياً و كتبياً فكما ان وجوده الذهني وجوده، كذلك وجوده اللفظي والكتبي إذا جعلا عنوانين له، آلتين للحاظه فإنّ وجه الشيء هو الشيء بوجه، وظهور الشيء هو هو. فاذا سمع لفظ السماء مثلاً أو نظر الى نقشه يستغرق في وجوده الذهني الذى هو أربط واعلق به، ولا يلتفت إلى انه كيف مسموع أو مبصر، بل جوهر بجوهريته وظهور من ظهوراته وطور من اطواره، ومن ثم لايمسّ نقش الجلالة بلاطهارة و يترتب على تعويذه و تعويذ اسماء الانبياء والأئمة عليهم السلام الآثار، وكذا خط المصحف لايمس الا بالطهارة قوله سبحانه: لايمسّه إلا المطهرون (الواقعة ٨٠).

٣. قوله: «اي كون كل منها وجوداً للشيء...» وفي الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد أن قول الوجود —اي حمله واطلاقه— على الخارجي بحسب الحقيقة، وعلى الباقي بحسب المجاز.

بل قال المحقق الطوسي في المسألة التاسعة والثلاثين من الفصل الاول من تجريد الاعتقاد في انقسام الوجود إلى ما بالذات والى ما بالعرض ما هذا لفظه: ثم الوجود قديكون بالذات وقديكون بالعرض، وأما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي.

وفي كشف المراد في شرحه: للشيء وجود في الاعيان و وجود في الأذهان و وجود في العبارة و وجود في الكتابة. والذهن يدل على ما في العين، والعبارة تدلّ على الأمر الذهني، والكتابة تدلّ على العبارة. لكن الوجودان الاولان حقيقيان، والباقيان مجازيان، إذلا يحكم العقل بأن الشيء موجود في اللفظ والكتابة، لكن لما دلّ عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود فيها. (ص ٧٣ من المطبوع بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه). ولكن لايخفى عليك أن ما اشرنا اليه أولاً من انحاء ظهورات الشيء في مراتبه واطواره وان الوجودات الثلاثة مرائي اللحاظ للوجود العيني الذاتي اي ما بها ينظر لا ما فيها ينظر، فالأمر فوق هذا النحو من كلام الجوهر النضيد و تجريد الاعتقاد فتدبر.

وجود لفظيّ وظهور في عالم الألفاظ؛ و وجود كتبيّ وضع أي كون كلّ منها وجوداً للشّيء مثل دلالته بالمواضعة لا بالطبع كنقش الشّمس في الألواح[٤]. وكون الوجودات لكلّ أربعة باعتبار المراتب الإجماليّة والاّ فلِكُلّ مرتبة مراتب: ففي العينيّ، كالطبيعي والمثالي والنّفسيّ والعقليّ[٥]؛ وفي الذهني، الكون في الأذهان العالية[٦]، والكون في الأذهان السّافلة، وفي الكون فى أذهان الآدميين[٧]، الكون في العاقلة والكون في الوهم والخيال والحسّ المشترك ؛ وفي اللفظي، اللغات المختلفة، والحروف[٨]

---

٤. قوله: «كنقش الشمس في الالواح» يمكن ان يكون مثالاً لقوله: «كتبي وضع» فالنقش حينئذ بمعني الكتابه؛ ويمكن أن يكون بياناً لقوله بالطبع فالنقش بمعنى ترسيم صورة الشمس و شكلها.

٥. قوله: «كالطبيعي والمثالي والنفسي والعقلي» اي في قوسي النزول والصعود كليها فافهم. ثم لاوجه لترك الواجبي من العيني اعني وجود الشئ بالوجود الالهي فانه أيضا من مراتب العيني كمادريت، و لعلّ ذكر هذه الامور من باب المثال كمايؤمي اليه الكاف.

٦.قوله: «وفى الذهنى الكون فى الأذهان العالية» المراد من الأذهان العالية والسافلة هى مراتب تحقّق الكلمات النورية الوجودية فى أوعية عوالمها العالية والدانية، لاماهو المتبادر من الأذهان الآدمية، فان تلك الأذهان فى مقابل أذهان الآدميين؛ نحو مافى الفصل الثانى عشرمن المنهج الثانى من المرحلة الأولى من الاسفار «من أن شيئاً من الماهيات فى وجوده العلمى، اى فى وجوده فى علم البارى تعالى، أو ارتسامه فى بعض الأذهان العالية» الخ (ج ١ ط ١ ص ٤٨) فان المراد من الأذهان العالية هوالمفارقات النورية من العقول والنفوس الكلية، فتبصّر.

٧. قوله: «وفي الكون في اذهان الآدمين» فان الحقائق والعلوم الكلية والمعاني تنزل من العالم القدسي الى الروح الانساني غير ممتاز بعضها عن بعض لأن مقام الروح القرآن والجمع؛ ثم تنزل الى مقام القلب فيتميز كل كلي عن غيره ثم يتفصل كل منها الى جزئياته فيه؛ ثم يظهر في مقام الخيال والحس المشترك مصوّراً كالمحسوس؛ ثم يظهر بعد ذلك في الحس وعالم الشهادة المطلقة، هذا بحسب النزول، كما أن الشئ المادي بحسب الصعود الادراكي يتصاعد في التجرد فيصير محسوساً ثم متخيلاً ثم متوهماً ثم معقولاً، وان كان الوهم عقلاً ساقطاً فافهم. و حققنا البحث عن كون الوهم عقلاً ساقطاً في سائر مصنفاتنا منها في النكتة ٥١٥ من الف نكته و نكتة.

٨. قوله: «والحروف المركبات» والحروف المركبات هي الدوائر الحرفية في الأرثماطيقي، و تلك الدوائر غير متناهية إلاّ ان بعضها اكثر استعمالاً واشتهاراً من غيرها كالدوائر الأبجدية والأبتثية والأيقغية ←

المركبات ، والحروف المقطعات، كالالف للذّات الاقدس[٨]، والبا للعقل الاوّل،

→ والأعظمية كما هي المعروفة عند اهلها. وأما الحروف المقطعات فقد حرّرنا بعض المباحث فيها في كتابنا القرآن والانسان بالفارسية تجديك في المقام جداً. وللشيخ الرئيس رسالة منفردة في الحروف المقطعة من فواتح السورالقرآنية قد نقلناها في كتابنا المذكور كاملة.

واعلم ان الحروف أمة من الامم، وأنّ لها صوراً في عوالمها، وان النفس الرحماني باعتبار تعيّنه و تنزّله في المراتب حقائق مختلفة يعبّر عن علمها بالحروف في تفهّم الربّانيّين لكونها كمالان منتهية بالتنزّل الى مراتب هي حدود و فواصل. و تلك الحقائق على قسمين: منها اصول كلية جامعة محيطة، و منها فروع جزئية لاإحاطة لها. وهذه الحقائق الحرفية هي مثال ابصار المكاشفين يعبّر عنها بمثل الحروف الكشفية. ولهذه الحقائق آيات يشهدها العقل، و لهذه الآيات المشهودة بالعقل الفاظ تدلّ عليها بها في هذه الحروف اللفظية التي هي انباء عن هذه الآيات المعقولة الدال عليها نظر العقل. و كما أن مثال هذه الحقائق بصيرة القلب، و هذه الآيات الدالة عليها مثال نظر العقل، فكذلك هذه الحروف اللفظية مثال حاسة السمع محاذيابه لكل مدرك حذوماهو آية عليه ليكون مايدركه السمع مطابقاً لما هوفي الذهن مما يعقله العقل، وما يعقله العقل مطابقاً لما يشهده بصيرة القلب. ولولاهذه المطابقة لم يتوصل من ظاهر الى باطن بطريق الإعتبار. ولهذه الحروف اللفظية ايضاً صور في الرقم هي مثال حاسة البصر منها محاذياً بها ايضاً حذوها. و هذه المطابقة المذكورة يصدق بها ايماناً بالغيب عامة خواص المؤمنين، و يتبيّنها بالبحث والاستقراء المتفهمون منهم الذائقون، و يستجليها كشف المشاهدون الموقنون. هذا ماافاده الشيخ الاكبر العارف في كتابه الدرالمكنون والجوهر المصون في علم الحروف.

٨. قوله: «كالالف للذات الأقدس» كما اشاراليه العارف السعدي بقوله:

دل گفت مرا علم لدنى هوس است	تعليمم كن اگر ترا دست رس است
گفتم كه الف گفت دگر گفتم هيچ	درخانه اگر كس است يكحرف بس است

وكما اشاراليه العارف الحافظ بقوله:

نيست برلوح دلم جز الف قامت يار	چه كنم حرف دگر ياد نداد استادم

قوله: «والباء للعقل الاول. اذا كان الالف للذات الاقدس فالحرف الأول الذي يليه هوالباء، والخلق الاول بالعقل والنقل هوالعقل فالباء للعقل الاول والعقل كصورة للعالم وكفصل محصّل له وجهة وحدة له، فاذا كان العقل كان الأشياء. والمروي عنه —صلى الله عليه وآله وسلم— ظهر الموجودات من باءبسم الله الرحمن الرحيم. ولذا قال العارف الشيخ الاكبرمحيي الدين الطائي: الباء ←

. . . .

حجاب الربوبية، ولوارتفعت الباء لشهد الناس ربّهم. وقال ايضاً: بالباء ظهرالوجود و بالنقطة تميّز العابد عن المعبود. وقال الشيخ العارف ابومدين: ما رأيت شيئاً الاورأيت الباء مكتوبة عليه.
و نقطة الباء اشارة الى سواد الامكان كماقال العارف الشبستري في گلشن‌راز

سيه روئى ز ممكن در دوعالم　　　　جدا هرگز نشد والله اعلم

والبيت ترجمة لقوله عليه‌السلام: الفقر سواد الوجه في‌الدارين. واعلم انه كما ان الامكان سواد الوجه، كذلك الوجود بياض الوجه فانّ الوجود نور كله يامن ملأ كل شيْ نوره، و هذا البياض يرفع السواد فافهم.

وكون نقطة الباء تحت الباء، اشارة إلى اختفاء الامكان في العقل الأول و استتاره فيه لأنّ احكام الوجود قاهرة في الأرواح العالية والعقول المرسلة لانها تامّة الوجود والمعلومية، وهي لشدّة وجودها و نوريتها و صفائها بريئة عن الأجسام والأشباح والأعداد، وهي مع كثرتها و وفورها يوجد بوجود واحد جمعي لامباينة بين حقائقها إذ كلّها مستغرقة في البحار الإلهية.

و طرفا الباء اشارة الى وجه يلي ربه، و وجه يلي نفسه.

قوله: «والسين للانسان» اعلم ان الحرف في اصطلاح الارثماطيقي إما كامل أوغير كامل. والكامل هو ما يساوي زبره بيّناته. والزبر اول الملفوظي من الحرف، وتتمّته أعني باقي الحرف من الملفوظي بعد أوله بيناته، مثلاً حرف «ا» اذا صار ملفوظياً يقال «الف» فالحرف الاول من هذا الملفوظي أي «ا» زبره، وتتمته أي «لف» بيّناته. فاذا عرفت معنى الزبر و البينات عرفت أن زبر الملفوظي من حرف «س» أي «سين» يساوي بيناته لأن كل واحد منها يعادل الستّين فان «س» يساي الستين، و «ين» كذلك. ولذا قالوا السين حرف الانسان الكامل.

في مجمع البيان للطبرسي في تفسير سورة يس من القرآن: روي عن الكلبي انه قال هي —اي كلمة يس— بلغة طي يا انسان. وقيل معناه يا انسان عن‌ابن عباس و اكثر المفسرين. روي محمدبن مسلم عن ابي جعفر —عليه‌السلام— قال ان لرسول الله اثنى عشر اسماً خمسة في القرآن محمد و احمد و عبدالله و يس و نون. يس معناه يا محمد عن سعيدبن جبير و محمدبن الحنفية. و قيل معناه يا سيد الأولين و الآخرين. وقيل هو اسم النبي —صلى‌الله عليه وآله وسلم— عن علي‌بن ابي‌طالب و ابي جعفر عليهما السلام. انتهى ما اردنا نقله من المجمع.

ولايخفى عليك ان تلك الأقوال الشريفة من المجمع كلّها تشير الى حقيقة واحدة. وفي انوار التنزيل للبيضاوي في تفسير القرآن، قيل معنى يس يا انسان بلغة طيّ على أن اصله يا انيسين فاقتصر على

. . . .

شطره لكثرة النداء به. انتهى

اقول: انيسين كأنه تصغير الانسان، فعلى هذا كان التصغير للتعزيز والتجليل كخطاب الوالد لولدها يا بنيّ، لا للتحقير. وفي الدفتر الثاني من المثنوي للمولوي:

آن غـلامـك را چـو ديـد اهـل ذكـا | آن دگـر را كـرد اشـارت كـه بـيـا
كـاف رحـمـت گـفـتـمش تصغير نيست | جدّ چو گويد طفلكم تحقير نيست

وفي مشارق الانوار للشيخ العارف البرسي: قال اميرالمؤمنين علي عليه السلام: انا باطن السين وانا سرّ السين. انتهى

اقول: وإلى هذا السرّ المستسرّ أشار من أجاد بالفارسية بقوله:

حـرف اول از الـوهـيـت الـف | مـبـدء جـمـلـه حـروف مـؤتـلـف
حـرف اول از نـبـوّت حـرف نـون | قـلـب نـون واو آمـده اي ذوفـنـون
حـرف اول از ولايـت حـرف واو | قـلـب واو آمـد الـف اي كـنـجـكـاو
پس ولي قـلـب نبي وجـان اوست | قـلـب قـلـبش ذات الله سـرّ هـوست

وقوله الى غير ذلك. قد اشرنا الى نبذة منها في كتابنا القرآن والانسان المطبوع، وفي كتابنا الدروس الأوفاقية وهو لم يطبع بعد. والورود في بيانها يوجب الخروج عن موضوع الكتاب، وقد بيّنها مشائخ الفن في صحفهم المعمولة في ذلك مثل الدرالمكنون والجوهر المصون في علم الحروف للعارف الشيخ محي الدين الطائي، و مفتاح الأسرار له ايضاً، و شمس المعارف الكبرى للشيخ احمدبن علي البوني، و مفاتيح المغاليق لمحمودبن دهدار المتخلص بالعياني، و وفق المراد في علم الأوفاق والأعداد لفتح الله بن محمدرضا الحسيني المرعشي الشوشتري، والمرصد الأسني لحسين بن علي الكاشفي، وكنه المراد في وفق الأعداد ليعقوب محمد الطاوسي، و عرم نامه للسيّد اسحق وقد طبعت مع عدة رسائل أخرى في علم الحروف مترجمة بالفرنساوية في ليدن سنة ١٣٢٧ هـ ق، وكنه المراد لشرف الدين علي اليزدي، وغاية المراد للصوفي كمال الدين التستري، ولوائح الحروف للميرزه قاسم علي الحيدر آبادي الملقب بأخگر، والدروس الأوفاقية للراقم، و كتب و رسائل أخرى في فن الحروف مما لاتحصى كثرة.

ثم ان مفاد الروايات في اسرار الحروف معجب جداً. في مادة «حم» من سفينة البحار، روي انه اعتلّ الحسن —عليه السلام— فاشتد وجعه، فاحتملته فاطمة —عليها السلام— فأتت به النبي —صلى الله عليه وآله وسلم— مستغيثة مستجيرة، فنزل جبرئيل فقال: ان الله لم ينزل عليك سورة

والسّين للإنسان الى غيرذلک؛ وفي الكتبي، أطوار الخطوط المختلفة. فربّ شيء واحد له ظهورات متفنّنة[٩]. فالوجودات الثلاثة، إذا كانت مرائي اللحاظ للوجود العيني الذّاتي، أي ما بها ينظر لاما فيها ينظر، فهي هو بوجه وظهوره بتفاوت؛ ولهذا قيل الإسم هوالمسمّى بوجهٍ. ومن هنا يجب احترام أسماء الله التدوينيّة فكيف التكوينية[١٠]؟ واسم النبيّ والوليّ ولا تمسّ إلاّ بالطّهارة.

فلازم للفيلسوف[١١] المنطقي أن ينظر اللفظ بوجه مطلق.

من القرآن إلاّ وفيها فاء، وكل فاء من آفة، ماخلا الحمد فانه ليس فيه: فاء، فادع قدحاً من ماءٍ فاقرأ عليه الحمد اربعين مرةً، ثم صبّه عليه فان الله يشفيه، ففعل ذلك فكأنما انشط من عقال.

٩. قوله: «فرب شيئ واحد له ظهورات متفننة» أما الشيئ بنحو العام فقد اشرنا الى طائفة من ظهوراته المتفننة، وأما الشيئ بنحو الخاص وأعني به أعجوبة الكون الانسان، فظهوراته اكثر تفنناً من ظهورات كل شيئ من الاكوان، كيف لاوله الاقتدار بأن ينشئ امثال نفسه العديدة من ابدانها المثالية القائمة به قيام الفعل بفاعله ثم يرسلها الى الأماكن المختلفة، بل للكمّل ظهورات في العوالم كلّها على التفصيل المبرهن في العين الخمسين من كتابنا عيون مسائل النفس و شرحه المسمّى بسرح العيون في شرح العيون فراجع اليه. وفي ينبوع الحيوة:

وماء مهين دافقٌ صار عالماً — كبيراً يوازي الكلّ من غير قلّة
فما هو الانسانُ جميع العوالم — وما هو الانسانُ سلالة طينة
وما هو الانسان والاسماء انّها — هي الدُّرَرُ وهو لها نحو حُقّة
عجائب صنع النفسِ ياقوم ماهيه — وما يعدِل صنعٌ بتلك الصّنيعة
وللنفس انشاء الذوات على الولاء — وارسالُها في ماتشاء بُمُنْيَة
و تلك الذوات قد تكون بسيطة — مفارقةً نحو العقول المفيضة
كذا قد تكون ماتلينا من التي — قد اغتمرتْ في مدّة ذات مُدّة

١٠. قوله: «فكيف التكوينيّة» كيف لا والله تعالى اقسم بها في كتابه المجيد تارة بالشمس والقمر، وأخرى بالتين والزيتون، واخرى بالسماء والارض و غيرها. على أن الاسماء اللفظية اسماء الأسماء، والأسماء العينية هي الأسماء.

١١. قوله: «فلازم للفيلسوف...» و نعم ماقال العارف مجدودبن آدم السنائي الغزنوي:

زراه جان توان آمد بصحراي خردورنه — بمعنى كي رسد مردم گذرنا كرده ازاسما

. . . .

→ اعلم ان الانسان لما كان مدنياً بالطبع لايمكن تعيّشه إلاّ بمشاركةٍ من ابناء نوعه و اعلامهم على مافي ضميره من المقاصد و المصالح، ولم يكن مايتوصل به إلى ذلك أخف من أن يكون فعلاً، ولم يكن اخف من أن يكون صوتاً لعدم ثباته و ازدحامه، قاده الالهام الإلهي الى استعمال الصوت و تقطيع الحروف بآلات معدّة له، ليدل غيره على ماعنده من المدركات بحسب تركيباتها على وجوه مختلفة وانحاءٍ شتى؛ ولأن الانتفاع بهذا الطريق مختصّ بالحاضرين، وقد مسّ حاجة أخرى إلى اطلاع الغائبين والموجودين في الأزمنة الآتية على الأمور المعلومة لينتفعوابها، و لينضمّ اليها ما يقتضيه ضمائرهم فتكمل المصلحة والحكمة إذاكثر العلوم والصناعات أنما كملت بتلاحق الأفكار، لاجرم أدىّ تلك الحاجة إلى ضرب آخر من الاعلام، فوضعت اشكال الكتابة ايضاً لأجل الدلالة على مافي النفس إلاّ انها وسطت الالفاظ بينها و بين مافي النفس وإن امكن دلالتها عليه بلا توسط الألفاظ كما لوجعل للجوهر كتابة، وللعرض كتابة أخرى، لكن لوجعل كذلك لكان الانسان ممتزاً بان يحفظ الدلائل على مافي للنفس الفاظاً و يحفظها نقوشاً، وفي ذلك مشقة عظيمة، فقصد الى الحروف و وضع لها اشكال و ركبت تركيب الحروف ليدلّ على الالفاظ فصارت الكتابة دالة على العبارة، وهي على الصور الذهنية، وهي على الأمور الخارجية، لكن دلالتها على مافي الخارج دلالة طبيعية لايختلف لا الدال ولا المدلول، بخلاف الدلالتين الباقيتين فانها لما كانتا بحسب التواطؤ والوضع تختلفان بحسب اختلاف الأوضاع، أما في دلالة العبارة فالدال يختلف دون المدلول، وأما في دلالة الكتابة فكلاهما يختلفان، فيكون بين الكتابة والعبارة و بين العبارة والصورة الذهنية علاقة غير طبيعية إلاّ ان علاقة العبارة بالصورة الذهنية — ومن عادة القوم أن يسموها معاني — أحكمها و اتقنها كثرة الاحتياج اليها، و توقّف الافادة و الاستفادة عليها، حتى أن تعقّل المعاني قلّما ينفك عن تخيّل الالفاظ، وكأن المفكّر يناجي نفسه بألفاظ متخيلة، فلأجل هذه العلاقة القوية صارالبحث الكلي عن الألفاظ غيرمختصّ بلغة دون لغة من مقدمات الشروع في المنطق والأفالمنطق من حيث إنه منطق لاشغل له بها فانه يبحث عن القول الشارح والحجة و كيفية ترتيبها وهولايتوقف عليها بل لوامكن تعلّمها بفكرة ساذجة لايلاحظ فيها إلا المعاني كان ذلك كافياً. (شرح المطالع في المنطق ص ٢٦ ط عبدالرحيم).

ما نقلناه عن شرح المطالع فهوفي الحقيقة تحرير ما افاده الشيخ في الفصل الأول من خامسة نفس الشفاء (ص ٣٤٦ ج ١ ط ١ من الحجري)، وما افاده في الاشارات وما أفاده المحقق الطوسي في الشرح كمافي الكتاب.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات:

«ولأنّ بين اللفظ والمعنى علاقة[١٢] ماوربّما أثرت أحوال في اللفظ، في أحوال في المعنى[١٣]، فلذلك يلزم المنطقي ايضا أن يُراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيّد بلغة قوم دون قوم.» ٥

وقال المحقق الطوسي والحكيم القدوسي في منطق شرح الإشارات:

«للشيء وجود في الأعيان، و وجود في الأذهان، و وجود في العبارة، و وجود في الكتابة؛ والكتابة تدلّ على العبارة[١٤] وهي على المعنى الذهني دلالتان وضعيّتان،

---

١٢. قوله: «ولأن بين اللفظ و المعني علاقة مّا» انما قال علاقة مّا لأن بين اللفظ والمعني علاقة غير طبيعية والعلاقة الحقيقية أي الطبيعية هي التي بين المعنى والعين.

١٣. قوله: «و ربّما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعني» قال الشيخ العارف محي الدين الطائي في الباب الثاني ومائتين من الفتوحات المكية في معرفة حال الأدب: اعلم أن الأدب على اقسام ـــ الي قوله: وأما الآداب الوضعية فهي أن لايسمّى الشيْ بغير اسمه ليتغير عليه حكم الشرع بتغير الاسم فيحلّل ماكان محرّماً، أويحرّم ماكان حلالاً، كما قال عليه السلام: «سيأتي على الناس زمان يظهر فيه أقوام يسمّون الخمر بغير اسمها و ذلك ليستحلوها بالاسم»، كما سئل مالك عن خنزيرالماء، فقال: هو حرام، فقيل له: إنه من جملة سمك البحر، فقال: انتم سميتموه خنزيراً، فانسحب عليه لأجل الإسم حكم التحريم كما سمّوا الخمر نبيذاً أو ربا أو تريزافاستحلوه بالاسم (ج ٢ ص ٥٣٣ ط ١ بولاق).

اعلم ان تلك الأحوال في اللفظ المؤثرة في أحوال المعني جارية في كل علم وصنعة، ولايختص بها فنّ دون فن؛ ولذا قال صائن الدين علي المعروف بابن تركه في كتابه الشريف تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد» ما هذالفظه: «بين المعاني الذوقية الكشفية والالفاظ المعبّر عنها في عرفهم - اي في عرف العارفين بالله ـــ مناسبة خفيّة لها كثير دخل في ادراكها، لاأحد يطلّع على تلك المناسبة إلابنورالولاية ومشكوة النبوة (بند ٢٨ ص ٧٩ ط ١ـــ ايران).

١٤. قوله: «والكتابة تدل على العبارة» في الجوهر النضيد: الوجود في الكتابة يدل غالباً على وجوده في العبارةلادائماً،إذقديوجدكتابةمن غيرتلفظبعبارة،بل ينتقل الذهن منها إلى المعنى من غير ذكرالمكتوب.

---

٥ الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢١ و ٢٢ ط: دفترنشر الكتاب

تختلفان باختلاف الأوضاع، والذهني على الخارج، دلالة طبيعيّة لاتختلف أصلاً.» ٥[۱۵]

وقال عند قول الشيخ: «و ربّما اثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى»، بهذه العبارة:

«الإنتقالات الذهنيّة قد تكون بالفاظ ذهنيّة و ذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الأذهان. فلهذا السّبب ربّما تأدّت[۱۶] الأحوال الخاصّة بالألفاظ إلى توهّم أمثالها في

۱۵. قوله: «لاتختلف اصلاً» تمامه: فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية فلذلك قال علاقة ما لأن العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين. انتهى. وقد تقدم الاشارة اليه.

۱۶. قوله: «فلهذا السبب ربما تأدت...» قال المعلم الثاني في رسالته في فضيلة العلوم والصناعات: الأسماء المشتركة قد تصير سبباً للأغلاط العظيمة فيحكم على اشياء بما لايوجد فيها لأجل اشتراكها في الاسم مع ما يصدق عليه ذلك الحكم كالاحكام النجومية، فان قولنا الاحكام النجومية مشتركة لماهي ضرورية كالحسابيات والمقاديرات منها، ولما هي ممكنة على الاكثر كالتأثيرات الداخلة في الكيف، ولما هي منسوبة اليها بالظن والوضع و بطريق الاستحسان والحسبان.

وهذه في ذواتها مختلفة الطباع وانما اشتراكها في الاسم فقط فان من عرف بعض اجرام الكواكب و ابعادها و نطق بذلك فقد يقال انه حكم بحكم نجومي، فذلك داخل في جملة الضروريات اذوجوده ابداً كذلك، ومن عرف ان كوكباً من الكواكب كالشمس مثلاً إذا حاذت مكاناً من الأمكنة فانه يسخّن ذلك المكان إن لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة و نطق بذلك فقد حكم ايضاً بحكم نجومي، وهو داخل في جملة الممكنات على الاكثر.

ومن ظن ان الكوكب الفلاني متى قارن أو اتصل بالكوكب الفلاني استغني بعض الناس أوحدث به حادث و نطق بذلك فقد حكم ايضاً بحكم نجومي، وهو داخل في جملة الأمور الظنية والاستحسانية و الحسبانيّة.

و طبيعة كل حكم من هذه الأحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتراكها أنما هو في الاسم فقط. و كذلك قد يلتبس ويشتبه الأمر فيها على اكثر الناس إذهم غير محتنكين ولا متدبرين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية أعني الضرورية البرهانية. (ص ۷ و ۸ ط حيدرآباد الدكن).

٥ الاشارات والتنبيهات ج ۱ ص ۲۲ ط دفتر نشر الكتاب

المعاني و يتغيّر المعاني بتغيّرها؛ والأغلاط الّتي تعرض بسبب الألفاظ مثل مايكون باشتراک الإسم مثلاً أنّما تسري[١٧] إلى المعاني لاشتمال الألفاظ الذهنيّة أيضا عليها.» ٥ (انتهى)

و بعد ذكر النكتة الحقيقيّة للبحث عن اللفظ، اشرنا الى الوجه المشهور فقلنا: وفي الإفادة والإستفادة يلزم لفظ شارح مراده[١٨] وإن لاشغل له بالألفاظ بالذات.

الدلالات

من طرق الدلالة الجليّة خرجت الخفيّة مثل المفهوم مقابل المنطوق كمفهوم الشّرط[١٩] و مفهوم الوصف و غيرها والطّرق الجلية، هي العقليّة والطبعيّة والوضعيّة. و كلّ منها لفظيّة وغير لفظية. اعتبر اللفظيّة الوضعيّة باعتبار الإفادة والإستفادة وإلاّ فالعقليّة والطبعيّة أتمّ و أعمّ و أدوم، لاتختلفان باختلاف الأعصار والأمم، ولا تتعلقان بارادة اللاّفظ.

فالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، كون اللفظ بحيث يفهم من ادراكه بتوسط الوضع معناه. دلالة اللفظ الموضوع هي المطابقة[٢٠] حيث على تمام معنى وافقه وفهم منه وجه تسميتها

---

١٧. قوله: «انما تسري» خبر للأغلاط.

١٨. قوله: «مراده» منصوب مفعول به لقوله شارح، والضمير في مراده يرجع الى قوله: الفيلسوف المنطقي. وقوله: «وان لاشغل له» بكسر همزة إن وصلية.

١٩. قوله: «كمفهوم الشرط...» لأن المفهوم سواء كان مفهوم الشرط أوالوصف، أو مفهوماً موافقاً أو مخالفاً —وإن دل عليه اللفظ كالمنطوق— لكنه حكم لغير مذكور في اللفظ، بخلاف المنطوق فانه مادل عليه اللفظ وكان حكماً لمذكور في اللفظ ايضاً، فالمفهوم مطلقاً لايكون من الطرق الجلية.

٢٠. قوله: «دلالة اللفظ هي المطابقة» اكثر المنطقيين قيدوا الدلالات بمن حيث هو كذلك، لئلاّ يختل الرسوم. و ذلك كمابيّن العلامة الحلّي في الجوهر النضيد في شرح التجريد في المنطق: اللفظ ←

---

٥. الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢٢ ط دفتر نشر الكتاب

بالمطابقة. وما أي دلالة على الجزء من المعنى الذي في ضمن الكلّ تضمّناً وُسم وماعلى خارج المعنى التزام ان لزم الخارج للمعنى عقلاً أوعرفاً. ونسبة الثلاثة إلى الوضع[٢١]

قديكون مشتركاً بين المعنى و جزئه، او بينه و بين لازمه، و حينئذٍ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين: فباعتبارانه موضوع له مطابقة دلالته عليه من حيث الوضع اي فباعتبارانه موضوع له — يكون مطابقة؛ وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمّىٰ — أي باعتبارانه جزء المسمّىٰ — يكون تضمّناً؛ وكذا في الالتزام.

ثم قال: فكان الواجب عليه — يعني على المحقق نصيرالدين الطوسي مؤلف التجريد في المنطق — أن يقيّد في الدلالات الثلاث بقوله: من حيث هوكذلك، وإلاّ اختلّت الرسوم، ولقداوردت عليه قدّس الله روحه هذا الاشكال، وأجاب بأنّ اللفظ لايدل بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة والقصد، واللفظ حين ما يرادمنه المعنى المطابقي لايراد منه معنى التضمّني فهوانما يدّل على معنى واحد لاغير، وفيه نظر انتهى ماافاده في الجوهر النضيد (ص ٤ ط ١— ايران).

أقول: فكأنّ المصنف اختار مذهب المحقق الطوسي بل انه مختاره حيث قال آنفاً: العقلية والطبيعة لا تتعلقان بارادة اللافظ، فان عبارته هذه كالنص بأن الدلالة الوضعية تتعلق بارادة اللافظ و فيه مافيه. ولولاهذه العبارة لكان يصح أن يوّجه كلامه بما افاده المحقق التفتازاني في البيان من المطوّل بقوله: ان الأمور التي تختلف باختلافات الإضافات لابدّ في تعريفاتها من التقييد بقولنا من حيث هو كذلك؛ وهذا القيد كثيراً يحذف من اللفظ لانسباق الذهن اليه من العلم بكونه اضافياً كما حذفه جميع المنطقيين من تعريفات الكليات الخمس، والمتقدمون من تعريفات الدلالات الثلاث. انتهى ما اردنا من نقل كلامه (ص ٣٠٩ ط عبدالرحيم).

وانما قلنا وفيه مافيه لانا اذا سمعنا اللفظ و كنّا عالمين به، نعقل معناه سواء اراده اللافظ أم لا، وهذا معنى الدلالة. نعم اذا اطلقه اللافظ من غير ارادة معناه مثل أن يكون نائماً اوساهياً اومغشيا عليه ونحوها لايترتب على اللفظ احكام مدلوله من حيث ان اللافظ لم يكن مريداً به لأنّ اللفظ لايدل على ذلك المعنى من غير ارادة اللافظ فتدبّر.

٢١. قوله: «ونسبة الثلاثة الى الوضع» لان دلالة المطابقة بالوضع فقط، ودلالة التضّمن والالتزام بمشاركة الوضع والعقل، كمافي اساس الاقتباس للمحقق الطوسي (ص ٨ ط ١). وأمّا عند علماء البيان فيسمّى الأول بالوضعية والآخران بالعقلية، كماقال الخطيب القزويني في اول البيان من تلخيص المفتاح: دلالة اللفظ إما على تمام ماوضع له، أوعلى جزئه، أوعلى خارج عنه، ويسمّى الأولىٰ وضعية، وكل من الأخريين عقلية.

لأنّه أعمّ من الأصالة والتطفّل واستلزما اى التضمّن والالتزام الأولى، أي المطابقة لأنّ الدلالة على جزء المعنى ولازمه فرع الدلالة على المعنى، بلاعكس. اي لايستلزمها المطابقة، اذربّ معنى بسيط لاجزء له ولا لازم له فحينئذ يتحقق المطابقة بدونها. و ما يقال: إنّ كلّ شيء[٢٢] له لازم و أقلّه الشيئيّة العامة، وأنّه ليس غيره؛ ليس بشيء. لأنّا نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئًا أوليس غيره. و بمجرد كونه لازما في الواقع، لايكفي في الإلتزام كما بينها أي بين التضمّن والإلتزام بالذّات لا تلازما إذ يجوز أن يكون لِلفظٍ معنى مركّب لا لازم له، أو معنى بسيط له لازم. فيتحقق أحدهما بدون الآخر. و قولنا: «بالذّات» أي بالكلّية. معناه أنّه ليس هنا استلزام من شيء من الجانبين بخلافها مع المطابقة، اذهناك كان استلزام منها لها ولم يكن منها لها.

واللفظ في معناه الموضوع له حيث استُعملا حقيقة ثمّ المجاز قابلا[٢٣] اي مقابل لها، فهو اللفظ المستعمل في غيرما وضع له لعلاقة. فإن كانت العلاقة هي المشابهة كما

---

٢٢. قوله: «ومايقال إن كل شئ...» القائل هوالفخر الرازي على ماصرح به القطب الرازي في شرحه على الشمسية حيث قال: زعم الامام أن المطابقة مستلزمة للالتزام لأن تصور كل ماهية يستلزم تصور لازم من لوازمها، واقله انها ليست غيرها، واللفظ إذا دل على الملزوم بالمطابقة دلّ على اللازم في التصور بالالتزام.

وجوابه أنا لانسلّم أن تصور كلّ ماهية يستلزم تصور انها ليست غيرها فكثيراً ما نتصور ماهيات الأشياء ولم يخطر ببالنا غيرها، فضلاً عن أن يكون أنها ليست غيرها. ومن هناتبيّن عدم استلزام التضمن الالتزام لأنه كمالم يعلم وجود لازم ذهني لكل ماهية بسيطة لم يعلم ايضاً وجود لازم ذهني لكلّ ماهية مركبة، فجاز أن يكون من الماهيات المركبة مالايكون له لازم ذهني، فاللفظ الموضوع بازائه دال على اجزائه بالتضمن ولاالتزام. (ص ٢٣ ط الاعلى الحجري في ايران بخط التفرشي).

اقول: نحو قول الفخر في أن كل شئ له لازم، ماذهب اليه بعضهم من أن التصور لايتعرّي عن تصديق مّا لأن تعقّل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة و مايجري مجراها من الأمور العامة كما أفاده المحقق الطوسي في شرح الفصل التاسع عشر من نفس الإشارات.

٢٣. قوله: «ثم المجاز قابلًا» قابلا فعل ماض من المقابلة اشبع الفه وحذف متعلّقه.

قلنا: للشّبه فذلک المجاز استعارة[٢٤]؛ وإن قرن علاقة أخرى فرسل، أي مجاز مرسل فمن

---

٢٤. قوله: «للشبه استعارة...» في تلخيص المفتاح للقزويني وشرح التفتازاني عليه: المجاز مرسل ان كانت العلاقة غير المشابهة بين المعنى الحقيقي والمجازي، وإلا فاستعارة، فالاستعارة هواللفظ المستعمل فيا شبه بمعناه الأصلي كاسد في قولنا رأيت أسداً يرمي. ان العلاقة يجب ان يكون مما اعتبرت العرب نوعها على وجه كلي ليقاس عليها، ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من الجزئيات لأن أئمة الأدب كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان ينقل من العرب نوع العلاقة، ولم يتوقفوا على ان يسمع آحادها و جزئياتها. مثلاً يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب ولايجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات، وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لابالوضع الشخصي. وانواع العلاقة المعتبرة كثيرة يرتقي ماذكروه الى خمسة وعشرين. (ص ٢٨٤ ط عبدالرحيم).

المجاز خلاف الحقيقة، وهو في اللغة مفعل من جاز المكان يجوز إذا تعداه. وفي الاصطلاح هواللفظ المستعمل في غيرما وضع له بالوضع الشخصي أو النوعي لعلاقة بين المعنيين مع قرينة عدم ارادة ماوضع له.

المجاز المرسل يقع على وجوه كثيرة: احدها اطلاق السبب على المسبب كاليد على النعمة لصدورها عنها، وعلى القدرة لظهور سلطانها بها. ومنه قولهم: رعينا غيثاً أى نباتاً لأنّ الغيث سببٌ للنبات.

الثاني اطلاق المسبب على السبب عكس الأول، كقولهم: امطرت السماء نباتاً أى غيثاً لكون النبات مسبباً عنه.

الثالث تسمية الشئ باسم ماكان عليه، كقوله تعالى: وآتوا اليتامى أموالهم، أي الذي كانوايتامى إذلايُتم بعد البلوغ.

الرابع تسميته باسم مايؤل اليه، كقوله تعالى: انّي أراني اعصر خمراً، أي عنباً يؤول إلى الخمرية؛ ولايلدوا إلاّ فاجراً كفّاراً، أي صائراً الى الفجور والكفر.

الخامس اطلاق اسم الكل على الجزء و يشترط فيه أن يكون اصلاً فيا وقع المجاز بسببه، كقوله تعالى: و لا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه أي ذاته لأن معدن كتمان الشهادة القلب. ومنه قولهم: للرّبيئة عين لأنها المقصود من كون الرجل ربيئة دون سائر ماعداها.

السادس اطلاق الجزء على الكل وهوعكس ماقبله، والشرط ماسبق كقوله تعالى: يجعلون اصابعهم في آذانهم، أي أناملهم.

السابع اطلاق اسم الحال على المحل، كقوله تعالى: ففي رحمة الله هم فيها خالدون، أي في الجنة لأنها ←

اى حقيق و هي كالسببيّة والمسببيّة، والحاليّة والمحليّة، والجزئيّة والكليّة، والمجاورة، وتسمية الشيء باسم مايؤل إليه، و باسم ماكان، و غيرذلك؛ وقد حصرت في خمس و عشرين[٢٥].

واللفظ إن وُحّد[٢٦] والمعنى كثر فهو مشترك لفظي و ترادف عكساظهر أي هنا المعنى

محلّ الرحمة.

الثامن اطلاق اسم المحل على الحال وهو عكس ماقبله، كقوله تعالى: فليدع ناديه، أي اهل ناديه أي مجلسه.

التاسع تسمية الشيئ باسم آلته نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين، أي ثناء لأنّ اللسان آلته؛ وما ارسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه أي بلغة قومه.

العاشر اطلاق الفعل والمراد مشارفته و مقارنته وارادته، كقوله تعالى: فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن، أي قارين بلوغ الأجل أي انقضاء العدة لأن الإمساك لايكون بعده. وقوله تعالى: فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون، أي فاذا قرب مجيئه. وبه يندفع السؤال المشهور وهو عند مجيئ الأجل لايتصور تقديم ولا تاخير. و قوله تعالى: فاذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا، أي اردتم القيام.

الحادي عشر اطلاق اسم اللازم على الملزوم، كقوله عليه السلام في العباس بن مُرداس: اقطعوا عنّي لسانه، و أمرله بمائة ناقة؛ أراد عليه السلام سكتوه عنّي لأن قطع اللسان ملزوم للسكون.

الثاني عشر اطلاق اسم الملزوم على اللازم وهوعكس ماقبله، كما ورد انه عليه السلام كان إذا دُخل العشر الأخير من شهر رمضان شدالمئزر؛ والمراد الاعتزال عن النساء لأن شدالمئزر لازم لاعتزالهن. قال:

قوم إذا حاربوا شدّوا مآزرهم   دون النساء ولوباتت بأطهار

وغير ذلك مما يتعذر حمل اللفظ فيه على معناه الحقيقي. (انوار الربيع في انواع البديع للسيد علي خان المدني ص ٧٤٣ ط ١— ايران).

٢٥. قوله: «وقد حصرت في خمسة و عشرين» ينبغي أن يكون العدد المذكور استقرائياً غيرتام أعني انه غير محصور حصراً حقيقياً، فإنّه لامانع من انحاء وجوه أخرى من الإستعمالات المجازية في مجاري المحاورات الذوقية الأدبية، ولم يدّع أحد الحصر الحقيقي في ذلك العدد، ولاوجه له.

٢٦. قوله: «واللفظ إن وحّد...» جعل المحقق الطوسي في منطق التجريد الحقيقة والمجاز والالفاظ المنقولة من اقسام المشترك فراجع الى الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد (ص ٦ ط ١).

واحد واللفظ كثر و بالوضع الثاني، تخصيصي أوتخصّصي[٢٧]؛ تقسيم للوضع المطلق. فالوضع التخصيصي أن يقول الواضع: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى. والوضع التخصّصي أن يُستعمل لفظ في معنى وكثر استعماله فيه بحيث يصير حقيقة فيه لمعنى آخر مع التخلّص أي مع المجرة عن معنى أوّل فاللفظ منقولٌ نُسِب لِناقلٍ[٢٨] عام و خاص فارتقب.

المفرد والمركّب

مركّب ما[٢٩] من اللفظ الموضوع دلّ جزؤه على جزء لمعناه ومفرد جَلى[١] اي أظهر خلفا أي خلافه أي مالايدل جزؤه على جزء معناه فكلمة أي المفرد كلمة إذا المعنى استقل و

→ وقوله: «ترادف عكساً ظهر» ان كانت الألفاظ متكثرة وضعت كل واحد منها لجمع من معان متكثرة فهي ايضاً مترادفة. في الجوهر النضيد: الالفاظ المتكثرة إذا لتفقت في الدلالة على معاني متكثرة، وكان كل واحد من تلك الالفاظ موضوعاً لكل واحد من تلك المعاني فانّها من قبيل المترادفة وان تكثرت الالفاظ والمعاني لأن تكثر المعاني ليس بسبب تكثر الألفاظ (ص ٦ ط ١).

٢٧. قوله: «بالوضع الثاني تخصيصي أو تخصّصي» يعني أنّ اللفظ بالوضع الثانوي إن وضع في معنى آخر و ترك استعماله في الأول تخصيصي، وإن لم يكن استعماله في الثاني بوضع عليحدة بل كثر استعماله في الثاني فتخصصي؛ فالمنقول قسمان تخصيصي إن كان بوضع عليحدة، أو تخصّصي كما في اول القوانين في الاصول للمحقق القمي. و بالجملة اللفظ باعتبار الوضع الاول ينقسم الى الحقيقة والمجاز، وبالوضع الثاني ينقسم الى تخصيصي و تخصصي في التخصيصي تعين من الوضع الثاني، والتخصّصي تعيّن.

٢٨. قوله: «لناقل» اللام بمعني إلى أي الى ناقل.

٢٩. قوله: «مركب ما» ويسمّى في الفن قولاً، كقولهم مثلاً: القياس قول مؤلف من قضايا. وقوله: «أي مالايدل جزؤه على جزء معناه» يدخل فيه ماليس له جزء أصلاً كي، و إ، و ش، و ق، ونحوها. وقوله: «فكلمة...» اللفظ إما أن يدل على المعنى دلالة تامة، أولايدل؛ فإن دل فلايخلو إما أن يدل على زمان فيه معناه من الأزمنة الثلاثة وهو الكلمة. أولايدل وهو الاسم؛ وإن لم يدل على المعنى دلالة تامة فإما أن يدل على الزمان فهو الكلمة الوجودية، أولايدل فهو الأداة (شرح المطالع ص ٤١ ←

. . . .

ط عبدالرحيم).

قال الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الأولى من الفن الثالث من الجملة الأولى في منطق الشفاء: وأما الأدوات كقولنا من وعلى، والكلمات الوجودية فانها نواقص الدلالات. والكلمات الوجودية هي كقولنا: صار يصير و كان يكون لاالدال على الكون مطلقاً، بل على الكون شيئاً لم يذكر، بل هي الكلمات التي انّها تدل من المعاني التي يدل عليها الكلم على نسبة إلى موضوع غير معين وفي زمان معين تكون تلك النسبة غير معيّنة لمعنى منتظر أن يقال، ولايتضمن تضمّن الكلمة الكلمة الحقيقية إياه.

والدليل على أن هذه أعني الأدوات والكلمات الوجودية نواقص الدلالات أنه إذا قيل ماذا فعل زيد فقيل صار، أو قيل أين زيد فقيل في، لم يقف الذهن معها على شئ. وهي أعني الأدوات والكلمات الوجودية، توابع الأسماء والأفعال. فالأدوات نسبتها إلى الأسماء نسبة الكلمات الوجودية الى الافعال، و يشتركان في انها لا تدل بانفرادها على معنى يتصور، بل انما تدل على نسب لا تعقل أو تعقل الأمور التي هي نسب بينها.

و كذلك إذا سأل سائل ماذا يفعل زيد فقيل صار، أوكان، وأريد كان شيئاً، ثم سكت ولم يزد عليه أو ابتدئ فقيل إنّ و سكت بقي الذهن طالباً بعد، ولم ينتبه إلا على نسبة تترتب فلايصلح أفرادها لأن توضع أو تحمل مبتدءاً بها أو يخبر إلا أن يقترن بها لفظ آخر يتمم نقصانها. فاذا قرن بها غيرها صح أن يكون مبتدءاً أو خبرا. وجميع هذه إما دوالّ على لانسبة غير معينة كفي وعلى، واما على نسبة غير معينة كغير ولا. فيجب أن تفهم هذا الوضع على هذا الوجه، ولا تلتفت الي ما يقولون (ج ١ ط مصر ص ٢٨ و ٢٩).

قال الشيخ العارف محيي الدين الطائي في الفص الخالدي من فصوص الحكم، والقيصري في الشرح: ثم ليعلم أنه مايقبض الله احداً إلا وهو مؤمن أي مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية لأنه يعاين ما اخبربه الأنبياء عليهم السلام من الوعد والوعيد وأعني من المحتضرين ــ الى قوله: ولذلك قال عليه السلام يحشر على ماكان عليه كما انه يقبض على مامات عليه؛ والمحتضر مايكون إلا صاحب شهود فهو صاحب ايمان بماثم، فلايقبض إلا على ماكان عليه لأن كان حرف وجودي، أي لفظ كان كلمة وجودية واطلاق الحرف عليه مجاز لاينجرّ معه الزمان إلاّ بقرائن الأحوال، أي كان يدلّ على وجود الصفة المذكورة في موصوفه و لا تدلّ على الزمان، والإستدلال بالزمان يحصل من قرائن الأحوال كما تقول: كان زيد صاحب المال والجاه، فن شهودك في الحال فقره تستدل على

بهيئة منه على الزمان دلّ. و إن لم يدل عليه مع استقلال المعنى فهو اسم و أمّا معنى ما نافية استقل[٣٠] فلفظه اي لفظ ذلك المعنى سمّ أداة مثل هل و أمّا نفس المعنى فيقال له

→ أن غناه كان في الزمان الماضي؛ وكذلك في قولك كان فلان شاباً قوياً أي في الزمان الماضي، واليوم شيخ ضعيف، ولعدم دلالته على الزمان يطلق على الله في قوله: وكان الله عليماً حكيماً، وعلى غيره من الأمور الثابتة أزلاً وابداً كما قال في قوله: وكان ذلك في الكتاب مسطوراً (ص ٤٦٨ و ٤٦٩ ط ١— ايران).

وكذلك قال الشيخ في الفصّ اللقماني: فن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ماجاء به في هذه الآية من هذين الإسمين الالهيين لطيف خبير سمي بهما الله تعالى، فلو جعل ذلك في الكون وهو الوجود فقال كان لكان اتمّ في الحكمة وابلغ فحكى الله تعالى قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه شيئاً. وقال القيصري في الشرح: أي جاء لقمان بالاسمين في قوله: إن الله لطيف خبير، وسمّي الحق بهما، فلوجاء بالكلمة الوجودية وقال: وكان الله لطيفاً خبيراً لكان أتم في الحكمة وابلغ في الدلالة لدلالته على انّه تعالى موصوف بهذين الوصفين في الأزل وهما من مقتضيات ذاته تعالى— الخ (ص ٤٣٣ و ٤٣٤ ط ١— ايران).

و غرضنا من الاهتمام بكلمات هؤلاء الاكابر المعرفة بالكلمة الوجودية، وأنّ كان حرف وجودي، و ذلك لعدم انس غالب الأذهان بأنّ كان حرف وجودي.

٣٠. قوله: «و معنى ما استقل...» قال الرضي في شرحه على الوافية: الحرف كلمة دلت على معنى ثابت في لفظ غيرها، فغيرها صفة للفظ، كما قال بعد بيان: فالحرف موجد لمعناه في لفظ غيره. و من افاداته في ذلك الشرح: ان معنى من الابتداء، فعنى من و معنى لفظة الابتداء سواء إلاّ أن الفرق بينهما أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقه، و معنى من مضمون لفظ آخر فيضاف ذلك المضمون الى معنى ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الإبتداء نحو الابتداء خيرٌ من الانتهاء، و لم يجز الإخبار عن لفظ من لأن الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل في لفظ غيره و انما يخبر عن الشئ باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقه؛ فالحرف وحده لامعنى له اصلاً إذهو كالعلم المنصوب بجنب شئ ليدل على أن في ذلك الشئ فائدةما، فاذا أفرد عن ذلك الشئ بقي غير دال على معنى في شئ اصلاً فظهر بهذا أنّ المعنى الإفرادي للاسم والفعل في انفسها، و للحروف في غيره.

المعنى الأدويّ. وما رأى الأديب[٣١] اى النّحوي والصّرفي واللغوي و علماء المعاني و البيان والبديع و غيرهم فعلا ناقصا، أي سمّاه به فانّهم يسمّون كان وأخواتها أفعالاً ناقصة في القضايا هوأي الفعل الناقص ربط و رابطة خالصا أي ليس له معنى مستقل بل له معنى أدوي. و زماني الأداة أي اداة زمانيّة، خبربعد خبر[٣٢]، و عند المنطقي متعلّق بربط و زماني الأداة كليهما و بين اصطلاح هاتين الفرقتين فرّق[٣٣] ولا تُخلّط.

وأداة غيرالزّماني هي هو[٣٤] ونحوها من الفروع وقد أعارهاها أي للأداة الغير الزّمانيّة

٣١. قوله: «و ما رأى الأديب» علوم الادب اثنا عشر علماً: علم متن اللغة، و علم الابينة أي علم التصريف، و علم الاشتقاق و هوعلم ردّ الالفاظ و المعاني المختلفة إلى اصل واحد، و ينقسم الى الاشتقاق الصغير والكبير و الاكبر، و علم الإعراب أي النحو، و علم المعاني، وعلم البيان، و علم العروض، و علم القوافي و هوعبارة عن معرفة أواخر الابيات، وعلم انشاء النثرأي علم الترسل، و علم قرض الشعرأى علم النظم، وعلم الخط، وعلم المحاضرات و هوماتحاضربه صاحبك من حديث أوشعر أونادرة أومثل سائر.

بيان: الاشتقاق الصغير هوأن يراعى ترتيب الحروف في الكلمات المشتقة كما يراعى في مشتقات ضرب تقديم الضاد على الراء والراء على الباء في ضرب وضارب ومضروب و مضراب و نحوها.

والكبير أن لايكون الترتيب ملحوظاً، ولكن معنى واحداً مشترك بين المشتقات من اصل واحد نحوك ل م و ذلك المعنى المشترك فيه هوالشدّة والقوة، مثل الكلم بمعنى الجراحة، و الكلام لانه يقرع السمع، والكامل لأنه اقوى من الناقص، واللّكم أي الضرب باليد مجموعة، و بئرمكوْل اذا قلّ ماؤها، و ملكتُ العجين إذا انعمتَ عَجْنَهُ فاشتد و قوى، فانّها مشتركة في معنى الشدة والقوة.

والاكبر هوأن الكلمات ليست مشتقة من اصل واحد اصلاً ولكنها مشتركة في بعض اصول المعنى و في بعض الحروف، و الحروف الاخرى قريب بعضها من بعض من حيث النوع اوالمَخْرج نحوثلم وثلب، وزفير وزئير، وفصم وقصم (دُرّة التاج ص ٩٦ و ٩٧ ط ١).

٣٢. قوله: «خبربعد خبر» أي للمبتداء الذي هوهو.

٣٣. قوله: «بين اصطلاح الفرقتين فرق» الفرقتان هما فرقة الأديب وفرقة المنطقي.

٣٤. قوله: «غيرالزماني هي هو...» قال في شرح المطالع: قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الرابطة الزمانية دون غيرها؛ و أماللغة العرب فربما تحذف الرابطة و ربما تذكر، والمذكور ربما كان في قالب الاسم كقولك زيدٌ هوحي، و ربما يكون في قالب الكلمة و هي الكلمات الوجودية كقولنا زيد

←

أولو النّهى أي أرباب العقول إذلم يجدوا في اللغة العربيّة رابطة غير زمانيّة تقوم مقام «استين» في اليونانية، و «است» في الفارسيّة، أوكسرة آخر الكلمة مثل «فلان دبيرِ»، و بهمان «درودگرِ». و إنّما كانت الضّماير معارة لأنّها أسماء مستقلّة المعاني لا ادوات. وقد يذكر للرابطة الغير الزّمانيّة أسماء مشتقّة من الأفعال النّاقصة مثل كائن و صائر و نحوهما.

سَمِّ القضيّة ثنائيّة[٣٥] إن ربط حذف وهي ثلاثيّة إن ربط ثقف كما أنّها رباعيّة إن

كان كذا، أويكون كذا، و قد غلب في لغة العرب حتى أنهم يستعملونها فيا ليس بزماني كقوله تعالى: و كان الله غفوراً رحيماً، و فيا لايختص بزمان كقولهم: كل ثلاثه يكون فرداً؛ و أمالغة العجم فلايستعمل القضية خالية عنها إما بلفظ كقولهم هست و بود، و إما بحركة كقولهم چنين بالكسر أو الفتح.

ثم قال شارح المطالع القطب الرازي: و فيا نقل عن لغة العرب نظرلأن لفظة هو و هي و هما و هم و هن انما هي عندهم ضمائر وضعت عندهم لما تقدّم ذكره عليها ولا دلالة لها على نسبة اصلاً فضلاً على النسبة الحكمية، و انما تدلّ على مرجوع اليه متقدم، فليس مدلول هو في قوله زيد هو حي إلاّ زيد فكيف يكون رابطة؟!

فإن قلت: المراد به الفصل والعماد، فنقول: الأمثلة التي اورده فيها ليست من مواضع الفصل، يفصح عن ذلك تصفح كتابه على أن ضمير الفصل ايضاً لايدلّ عندهم على النسبة الحكمية بل على الفرق بين النعت والخبر. و أما الكلمات الوجودية فهي و ان دلّت على النسبة لكنها لا تدلّ على الحكم كما بينه في المضارع الغائب، ولأنها لوكان لها دلالة على الحكم لاحتمل الصدق والكذب و ليس كذلك. و ايضاً جعلها روابط هينا ينافي ماسبق منه في الألفاظ من أخذها بازاء الأداة. فظهرأن ما أخذه رابطةً في لغة العرب ليس برابطة بل الرابطة عندهم حركة الرفع من الحركات الإعرابية و ما يجري بجريها لأنّها دالّة على معني الفاعليّة و هوالاسناد. (ص ١١٤ و ١١٥ ط عبدالرحيم).

٣٥. قوله: «سم ثنائية...» و في المقام مسائل أخرى ستاتي في البحث عن اقسام الحملية بحسب الموضوع، و اقسام الحملية بحسب المحمول فارتقب.

قال الشيخ في النجاة: كل قضية حملية فان أجزاءها الذاتية عند الذهن ثلاثة: معني موضوع، و معنى محمول، و معني نسبته بينهما، و اما في اللفظ فربما اقتصر على اللفظ الدال على معنى الموضوع،

ذكرت الجهة فيها معه. وللقضيّة الثنائية والثلاثيّة معنى آخر كما قلنا: كذا الثّنائي والثّلاثي من العقد هما مطلبا هلٍ بسيطٍ[٣٦] وهلٍ قد ركّبا يعنى قضيّة محمولها الوجود

والللفظ الدال على معنى المحمول، و طويت اللفظة الدالة على معنى النسبة فتسمّى ثنائية كقولنا زيد كاتب. و أما الثلاثية فهي التي قد صرّح فيها باللفظة الدالة على النسبة كقولنا زيد هوكاتب، و تسمى تلك اللفظة رابطة، والكلمة ترتبط بذاتها لانها تدل على موضوع في كل حال فالنسبة متضمنة فيها (ص ١٥ ط ١ مصر).

اقول: مراده من الكلمة في قوله: «والكلمة ترتبط بذاتها» هوالفعل على الاصطلاح النحوي فان المنطقي يسمى الفعل النحوي كلمة، كما يسمى الحرف النحوي أداة.

٣٦. قوله: «مطلبا هل بسيط...» مطلبا على صيغة التثنية اضيف الى هل بسيط و هل قدركّبا.

اعلم ان القضية التي محمولها الوجود المطلق، هي ثنائية لأن مفادها مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة، أي ثبوت الشئ فقط كحمل الوجود على الماهية فان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شئ للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية فقاعدة الفرعية غير جارية في اتصاف الماهية بالوجود فلاحاجة إلى تكلف تخصيص القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالإستثناء، كما ذهب اليه الفخر الرازي: ولا إلى تبديل الفرعية بالاستلزام فيقال: ثبوت شئ لشئ مستلزم لثبوت المثبت له، كما ذهب اليه الدوّاني.

و يعبّر عن ذلك الوجود بالوجود المحمولي، و هووجود الشئ في نفسه متعقلاً على الاستقلال والمعنى الاسمي، و اذا صار الوجود المحمولي ناعتاً فيقال له في اصطلاح المتأخرين: الوجود الرابطي. فهذا الوجود الرابطي من المعاني الناعتة، و ليس معناه إلاّ تحقق الشئ في نفسه ولكن على أن يكون في شئ آخر كقيام البياض في الجسم، أولشئ آخر كالصورة للمادة، و كوجود المعلول للعلة مثل منشئات النفس لها، أوعند شئ آخر كالصورة الجزئية عند النفس. فالأعراض كلّها و كذلك الجواهر الحالّة لها وجود محمولي ناعتي، كما ان لها مفهوماً مستقلاً اسمياً بالتعقل هو وجود الشئ في نفسه سواء كان ناعتاً أم لا فانّا لحقته—أعني ذلك الوجود المحمولي في الاعراض والجواهر الحالّة — الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه فصارناعتاً بالإضافة فهذا الوجود الرابطي ليس طباعه أن يباين تحقق الشئ في نفسه أى يباين الوجود المحمولي بل هو الوجود المحمولي الناعتي، فافهم.

ثم يعبّر عن ذلك الوجود المحمولي المتحقق في الهليات البسيطة في الفارسية بهست، نحو الانسان موجود، فيقال في الفارسية: انسان هست، ولا وجود رابط فيها.

. . . .

و في مقابل تلك القضية قضية محمولها الوجود المقيّد كالانسان كاتب، و مفادها ثبوت شيْ لشيْ. فالمطلق في القضيّة الأولى هو مقابل المقيد في الثانية لأن في الأولى وجود الشيْ أي وجود الموضوع فقط، و في الثانية وجود الكتابة للموضوع، فالوجود في الثانية مقيّد بالكتابة، و يعبّر عنه في الفارسية بأست، نحو الانسان كاتب، فيقال في الفارسية: انسان كاتب است، فالمحمول في هذه القضيّة هوالكتابة المأخوذة بشرط لا. والوجود بهذا المعنى الرابط مفهوم تعلّقي لايمكن تعقّلها على الاستقلال فهو من المعاني الحرفية و مفاده مفاد كان الناقصة المتحقق في الهليات المركبة فان قولنا الجسم ابيض مثلاً هو في قوة قولنا: الجسم كان ابيض، و لذا يعدّالأفعال الناقصة في العلوم العقلية من الحروف فيقال كان حرف وجودي كما تقدم الاشارة اليه.

و يقال لذلک الوجود المقيّد في اصطلاح المتأخرين من الحكماء بالوجود الرابط و هوالمستعمل في المواد الثلاث أي الوجوب و الامكان والإمتناع.

و كان القدماء قبل صاحب الأسفار و استاذه الميرداماد يطلقون الوجود الرابطى بالاشتراك اللفظي على كلا القسمين من الوجود المحمولي و مقابله، والتمييز بينهما كان بحسب موارد استعمالها، و صاحب الأسفار تبعاً لاستاذه في الافق المبين، قال في آخر الفصل التاسع من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه: و كثيراً مايقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابطي لِلوجود المحمولي الناعتي، و على الوجود الرابط لمقابله المستعمل في مباحث المواد الثلاث يقع الصيانة عن الغلط (ج ١ ط ١ ص ١٨). ثم استقر الاصطلاح بعده على ما اشارعليه مثلاً قال المصنف في غررالفرائد (ص ٥٦ ط الناصرى):

ان الـــوجـــود رابط و رابطـــي ثـــمـــة نـفـســي فـهـاك واضـبط

و بالجملة القضية الأولى فيها موضوع و محمول، فهي ثنائية، و في الثانية وراء الموضوع و المحمول وجود رابط فهي ثلاثيّة. فالوجود الرابط هو مايقع رابطاً في الحمليات الإيجابية فقط لأن السلبية سلب الربط.

ثم الوجود الرابط وراء النسبة الحكمية الإتحادية التي هي تكون في جميع القضايا موجبة كانت اوسالبة، بسيطة كانت أم مركبة.

و بعبارة أخرى: الفرق بين النسبة الحكمية و الوجود الرابط، هوأنّ الأول يوجد في جلة العقود بسيطة كانت أو مركبة، موجبة كانت اوسالبة، و أنّ الثاني لايوجد إلاّ في الحمليات الإيجابية أي في الموجبة المركبة: و أنّ النسبة الحكمية ربما يوجد بدون الوجود الرابط كالتشكيک في النسبة فان

التشكيك في النسبة لايمكن إلاّ بعد تصورها، و أما الوجود الرابط فلايكون إلاّ بعدالحكم. و ربما يصح ان يوجد نسبة غيررابطية كملاحظة معنى الحرف بدون ضمّ ضميمة.

قوله: «كما قررنا في محلّه» يعني في تعليقته على الفصل المذكور من الأسفار (ج ١ ص١٧ ط ١ و ص٧٩ ط ٢ ج ١) حيث قال: تلخيص المقام أن الوجود رابط و محمولي، والرابط هوثبوت الشئ للشئ و هو مفادكان الناقصة كقولنا: البياض موجود في الجسم، اوالجسم كائن ابيض، أو بحذف الرابطة، وتكون القضية ثنائية، ففي جميعها وجود رابط غيرمستقل بالمفهومية و هوالوجود لا في نفسه، فهومعنى حرفي لايخبرعنه. وقولنا هذا من قبيل قولنا: من للابتداء، وفي لايخبرعنه، اذلو اخبرعن هذا الوجود لزم الانقلاب.

ثم انه رابطة في الحمليات الايجابية، و اما السوالب ففيها سلب الربط كما سيتحقق ان الكيفيات في السوالب ايضاً كيفيات للنسب الإيجابية والجهات متحدة.

وهو مغائر للنسبة الحكمية فانها في كل العقود بخلاف هذا الوجود فانه في الموجبات غيرالهليات البسيطة. و يسميّه المصنف قده ـيعني صاحب الأسفارـ تبعاً لاستاذه في الافق المبين بالوجود الرابط صوناً من الغلط. فقد جعل المحقق اللاهيجي في بعض كتبه وجود الأعراض رابطياً مفاد كان الناقصة، فخلّط بين الرابطين فلا تغفل.

والمحمول هو وجود الشئ في نفسه و مفاد كان التامة، فاما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل او الجسم، و إما لا لنفسه كوجود الأعراض، و يسمّى الثاني الرابطي، والأول الوجود في نفسه. ثم الوجود في نفسه لنفسه إما أن يكون بنفسه كوجود الواجب، و اما أن يكون بغيره كغيره من الجواهر الغيرالحالة. انتهى.

اقول: بقي الكلام في تشكل القضية الثنائية على هذا البيان الذي افاده المصنف، فانه اذالم يكن اسناد بين الموضوع والمحمول فكيف يتحقق القضية؟ ولايخفى عليك ان قولنا زيد موجود قضية يصح السكوت عليها فالنسبة بينها تامه يصح السكوت عليها وحصول النسبة التامة مستلزم للوجود الرابط فتدبر.

واعلم أن ماقال المصنف في البيت المشاراليه من الغرر ان الوجود رابط و رابطي ثم نفسي، ليس تقسيما صحيحاً لأن الوجود الرابطي ـكمادريتـ له وجود نفسي. و ذلك لأن الواجب تعالى شأنه وجود بنفسه فهو وجود في نفسه و لنفسه بطريق أولى، و أماما سواه سبحانه فكل واحد منها وجوده بغيره اي بالواجب بذاته، ثم منها مايكون لها وجود في نفسه، اولايكون لها وجود في نفسه

المطلق كالانسان موجود ثنائيّة لأنّ مفادها ثبوت الشيء ولا وجود رابط فيها كما قررنا في محله؛ و قضيّة محمولها الوجود المقيد كالانسان كاتب ثلاثيّة لأنّ مفادها ثبوت شيء لشيء وفيها وراء الموضوع والمحمول وجود رابط. و فيها قد يذكر الرابطة وقد تحذف فع أنّهاثلاثية[٣٧] تكون ثنائيّة و ثلاثيّة بمعنى آخر. و أمّا البسيطة فلم يكن لها رابطة رأساً.

← والثاني هو الوجود الرابط، ثم الأول أي ماله وجود في نفسه إما أن يكون لنفسه كالجواهر الغير الحالّة، أو يكون لغيره كالأعراض مطلقاً و كالجواهر الحالة مثل الصور الحالة في محالّها، و كذا النفوس المنطبعة و نظائرها. في الواجب نفسيات ثلاثة اي في نفسه لنفسه بنفسه، و في الجوهر الأولان أي في نفسه لنفسه، و في العرض الأول فقط أي في نفسه، و اما اذا صار الجوهر ناعتاً فله وجود في نفسه لغيره كالعرض فتدبر. و أما الوجود الرابط فالنفسيات الثلاثة كلّها مسلوبة عنه و محكومٌ بكونه وجوداً بالغير لأنه في عداد ماسواه سبحانه لكنه اضعف مراتب الوجود. فما حررناه دريت ان الوجود الرابطي ليس قسيماً للنفسي بل هو قسم منه نعم ان المصنف بعد البيت المذكور اجادو احسن في بيان الاقسام، و غرضنا عدم تمامية البيت المذكور وكان الصواب أن يقول:

ان الوجود رابط ورابطي — هذا من النفسي دون الرابط

او نحوه بنظم آخر مثل ان يقال:

ان الوجود قد يكون رابطاً — مقابل النفسي خذه ضابطاً

وما هو النفسي منه الرابطي — اما بيانه فهاك واضبط

لانه في نفسه الخ.

وبسط الكلام في المقام يطلب في رسالتنا «العمل الضابط في الرابطي والرابط».

٣٧. قوله: «وقد تحذف فع انها ثلاثية...» اي ان القضية التي محمولها الوجود المقيد اذا حذفت الرابطة فيها كقولك الانسان كاتب، فهي ثنائية من جهة حذف الأداة الرابطة فيها، و ثلاثية من جهة الوجود الرابط فيها؛ و أما القضية البسيطة كقولك الانسان موجود فهي ثنائية مطلقاً لانتفاء الرابطة رأساً فتدبر.



الكلّي والجزئي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مفهوم اب شركةً جزئيّ ... ومنه ما لم يأبها كلّيٌّ

من واجب المصداق أو ممّا امتنع ... في العين أو ممكنه ولم يقع

أو واحد أو أكثر قد وقعت ... تناهت أولا كنفوس قد خلت

او متواط او مشكّك ثبت ... إن ساوت الأفراد أو تفاوتت

بأولويّةٍ أو أقدميّة ... أو أزيديّةٍ أو أكثريّة

وبالأشدّ إن تشأ قل بالأتم ... يجمعها الكمال والنقص الأعم

بالعامّ والخاصيّ تشكيك قسم ... إذ هو ما فيه التفاوت علم

إن ما به التفاوت أيضاً غدا ... فعند ذا تشكيك خاصيّ بدا

مثل الزّمان إنّ ما به افترق ... متّحد بنفس ما به اتّفق

وكلّ كلّيين قد تفارقا ... كلّياً التباين قد لحقا

ومع تصادقٍ كذا تساويا ... ثمّ النقيضان هنا تكافيا

وواحد مستوعباً إن صدقا ... كان الأعمّ والأخصّ مطلقا

ذي النسبة إلى النقيضين سرت ... لكن بعكس ما على العين جرت

من وجهٍ الأعمّ والأخص إن ... من جانبين الصّدق جزئياً زكن

وللنقيضين التباين كسا ... جزئيّاً التباين الكلّي قسا

ويوصف الكلّي بمنطقي ... وبالطبيعيّ وبالعقليّ

فالمنطقي الكلّي بحملٍ أوّلي | وغيره لشائع الحمل كلي
فذان كالمشهور من مضاف | وللحقيقي المنطقي يكافي
كذلك الخمسة ثم الجزئي | فمنطقي وطبيعي عقلي
كلّي الطبيعيُّ هي المهيّة | وجوده وجودها شخصيّة
اذ ليس بالكلّية مرهوناً | بكلّ الأطوار يلا مقروناً
فلاتحاده بشخصه يحق | وجوده ليس كوصف ما اعتلق
وليس فيها مثل واحدٍ يحدّ | وجوده كان وجوداتٍ يعدّ



غوص في الكلّي والجزئي

مفهومٌ آبٍ شركةً أي ممتنع الصدق على الكثرة جزئيّ حقيقي ومنه أي من المفهوم مالم يابها كلّيّ. والكلّي ستّة أقسام بل سبعة[1]، كما قلنا: من واجب المصداق كمفهوم واجب الوجود، فانّ نفس المفهوم كلّي لايأبي الشركة و إلاّ لما احتيج في إثبات التوحيد إلى البرهان؛ أوممّا امتنع مصداقه في العين كشريك الباري؛ أوممكنه أي ممكن المصداق ولم يقع شيء من أفراده كجبل من ياقوت و بحر من زيبق؛ أوواحد قدوقع كالشّمس وغيرها[2] من الممكنات الّتي نوعها منحصر في شخص واحد؛ أوأكثر

---

١. قوله: «بل سبعة» الاضراب ناظر الى قوله الآتي: وفي قولنا قدخلت اشارة الى قسم آخر الخ اي ان غير المتناهي على قسمين اجتماعي كنفوس ناطقة انسانية على مذهب الحكماء فانها غير متناهية مجتمعة في الوجود بالفعل، وتعاقبي وهو الكلي الذي له افراد غير متناهية متعاقبة لامجتمعة الخ.

٢. قوله: «كالشمس وغيرها...» في التفسير الكبير للفخر الرازي، في تفسير قوله سبحانه: ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حماءٍ مسنون، من سورة الحجر، نقل في كتب الشيعة عن محمدبن علي الباقر عليه السلام انه قال: قد انقضى قبل آدم الذي هوابونا الف الف آدم اواكثر. انتهى.

ونحوه ما في محاضرات الأوائل لعلاءالدين البسنوي من انه نقل في كتب المؤرخين والمتصوفين عن محمدبن علي الباقر الخ (ص ٦ ط ١ مصر).

وقال المصنف في اسرار الحكم: المروي عن الامام محمد الباقر عليه السلام ولعلك ترى إنّ الله تعالى

←

قدوقعت تناهت كالكوكب السيّار بل الكوكب مطلقا، إذ لوكان غير متناه لزم البعد

أنما خلق هذا العالم الواحد وترى أن الله تعالى لم يخلق بشراً غيركم بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم و الف الف آدم و انت في آخر تلك العالم و اولئك الآدميين. انتهى.

وفي الدفتر الرابع من المثنوي للعارف الرومي:

آسمانها و زمين يک سيب دان	كز درخت قدرت حق شد عيان
تو چو كرمى در ميان سيب در	از درخت و باغبانى بيخبر

وقال الأمير خسرو الدهلوي:

تو پندارى جهاني غير از اين نيست	زمين و آسمانى غير از اين نيست
چو آن كرمى كه در گندم نهانست	زمين و آسمان وى همانست
شنيدستم كه هر كوكب جهانى است	جداگانه زمين و آسمانى است

ومما هو جدير في المقام نقله والاهتمام التام بالاعتلاء الى ذري لطائفه كلام صاحب الفتوحات المكية حيث قال في الباب السابع والستين وثلاثمائة منها يحكي عن عروج وقع له بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس النبي عليه السلام بهذه العبارة:

«قلت له: اني رأيت في واقعتي شخصاً بالطواف اخبرني أنه من اجدادي وسمّي نفسه فسألته عن زمان موته؟ فقال اربعون الف سنة.

فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته؟ فقال: عن أي آدم تسئل عن آدم الأقرب؟ قلت: بلى، فقال: صدّق انني نبي الله ولاأرى للعالم مدة تقف عليها بجملتها إلا أنه بالجملة لم يزل خالقاً ولايزال دنيا وآخرة، والآجال في المخلوق بانتهاء المدد لافي الخلق، فالخلق مع الأنفاس يتجدد.

فقلت له: فما بقي لظهور الساعة؟ فقال: اقتربت الساعة، اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون. قلت: فعرّفني بشرط من شروط اقترابها؟ فقال: وجود آدم من شروط الساعة. قلت: فهل كان قبل الدنيادار غيرها؟ قال: دارالوجود واحدة، والدار ما كانت دنيا ولا آخرة إلابكم، والآخرة ما تميزت عنها إلاّ بكم، وانما الأمر في الأجسام اكوان و استحالات و ايتان وذهاب لم يزل ولايزال. انتهى.

غرضنا أن الاخبار والأقوال في تعدد العوالم والشموس والأقمار كثيرة، ولايختص ذلك الحكم بعلم الهيئة في عهد دون دون عهد، فما قيل من أن وحدة الشمس بناء على الهيئة القديمة وأما على الهيئة الجديدة فالاقمار كثيرة والشموس غير عديدة، فليس بصواب.

الغير المتناهي و هو محال؛ أولا تتناهى[1] كنفوس ناطقة على مذهب الحكماء[3]، فمفهوم

---

٣. قوله: «كنفوس ناطقة على مذهب الحكماء» النفوس الناطقة الانسانية عندهم غيرمتناهية لأن العالم قديم زماني لا كماذهب اليه المتكلمون من انه حادث زماني. و حيث انه قديم فلايخلو قط عن النفس الناطقه الحادثة بحدوث ابدانها كما تقرر في الحكمة المتعالية، لامع حدوث ابدانها كماهو ظاهر المشاء. وحيث ان النفوس جواهر عارية عن المادة واحكامها فهي باقية ابداً وان كانت بحسب الحدوث غير ازلية ولايلزم القول بأن كلّ ماهو ابديّ فهو ازليّ ايضاً، و ذلك لأن ماهو ازلي فهو ابدي ولاعكس كلياً. وكذلك لايلزم القول بان كل ماثبت حدوثه ثبت زواله، و ذلك لأن كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه و لاعكس كليا ايضاً لأن بعض ما ثبت حدوثه بالمادة اومع المادة كالنفس امتنع عدمه بل هوابدي قال صلى الله عليه وآله خلقتم للبقاء لاللفناء، نعم النفس من حيث هي نفس لا تدوم لأن عنوان النفسية للجوهر النطقي حادثة بالا تفاق من الحكماء والمتكلمة.

فان قلت القول بأن كل ماثبت حدوثه ثبت زواله كعكس النقيض لقولهم: كل ماثبت قدمه امتنع عدمه. قلت: الحدوث من حيث ذلك العنوان المشاراليه فلا ينافي كون النفس روحانية البقاء فتبصّر.

وان قلت: قد اشتهر من افلاطون الإلهي انالنفس قديمة. قلت ليس مراده من قدم النفس ان هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحدّ خاص حيواني اشخاصها قديمة، كيف وهو يصادم البرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات؟! فمراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا، كما افاده صاحب الاسفار في الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة منه (ج ١ ط ١ ص ٣١٩) وان شئت فراجع الى الدرس الثالث من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول، أو الى العين التاسعة من كتابنا عيون المسائل وشرحه سرح العيون في شرح العيون.

وان قلت: كون النفوس الناطقة غير متناهية مبنّي على بطلان التناسخ واخواتها من التفاسخ والتماسخ والتراسخ.

قلت: العلم نقطة كثرها الجاهلون، والتناسخ يرمز الى معنى دقيق ولطيف تفردّنابعون ملهم الصواب في تحقيقه و تنقيبه في كتابنا العيون المقدّم ذكره فعليك بالعين الرابعة والخمسين منه و شرحه سرح العيون.

وقوله: «غير متناهية مجتمعة في الوجود بالفعل» ناظر إلى أنها مجتمعة في الوجود بالفعل بعد مفارقتها ←

النفس الناطقة كلّي يصدق على كثرة غير متناهية مجتمعة الوجود بالفعل إذلا تزاحم ولا تصادم في المفارقات عن الأبدان كما قلنا: قدخلت أي تجرّدت عنها في الأيّام الخالية.

عن الأبدان. وهذا الكلام في ردالدوّاني حيث قال الى أنها لوكانت غير متناهية لامتنع اجتماعها في الوجود بالفعل. وانت تعلم ان الارواح المفارقة عن الابدان لا تزاحم ولا تصادم فيها لكونها مفارقات عن المادة و احكامها، وان الدار الآخرة و جنتها و جحيمها بمراتبها كلّيتها ليست من سنخ هذه النشأة المنوّة بالمادّة و أحكامها الموجبة للتزاحم و التصادم. وقال صاحب الاسفار في الدواني: واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الأجنحة الواهية (ج ١ ط ١ ص ٨١). ومن كلمات العارف الرومي في ذلك المبحث قوله في اوائل الدفتر الأول من المثنوي:

ده چراغ ار حاضر آرى در مكان ... هر يكى باشد بصورت غير آن
فرق نتوان كرد نور هر يكى ... چون بنورش روى آرى بى‌شكى
منبسط بوديم و يك گوهر همه ... بى‌سر وبى‌پا بديم آنسر همه
چون بصورت آمد آن نور سره ... شد عدد چون سايهاى كنگره

فان قلت: كما أنّ الارواح اي النفوس الناطقة الانسانية بعد مفارقتها عن الابدان نفوس مجرّدة متشخّصة باقية ببقائها الأبدي، فلتكن قبل تعلّقها بالأبدان ايضاً وجودات متمائزة ثم تعلّقت بالاجنّة حسب اقدارها، كما ذهب اليه الطائفة المتكلمة.

قلت: هذا القياس محض الوهم ولا اساس له، فان النفوس الناطقة بعد حدوثها بحدوث البدن تشخّصت بعلومها و اعمالها من حيث انها ارواح مجردة، كما تشخصت بابدانها من حيث انها نفوس مدبّره فان العلم مشخّص النفس، والعمل مشخّص البدن من حيث انها نفس الانسان و بدنه على مبنى البراهين القاطعة والحجج البالغة في هذا المطلب الأسنى فان للانسان ابداناً طولية والتفاوت بينها بالكمال و النقص فصحح كثرتها في هذه النشأة هوالمادة و بعد المفارقة عنها حقائق ذواتها المصنوعة من العمل والعمل، وأما قبل حدوثها في هذه النشأة فلامصحح لتعدّدها و كثرتها كما تقدّم الإشارة الى ذلك من استحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات، إلا أن يتفوّه القائل بكثرتها قبل حدوثها بالآراء القائلة الجزافية كماهو ديدنه.

ثم تقييد النفوس بالانسانية لاخراج النفوس الفلكية فانها متناهية عندهم وان كانت كالنفوس الانسانية ذوات ادراكات كلية، وحركاتها استكمالية على الوجه المقرر في محلّه.

وفي قولنا: «قدخلت»، إشارة إلى قسم آخر وهو الكلّي الّذي له أفراد غير متناهية متعاقبة لا مجتمعة على مذهب الحكماء في أفراد الكليات الطبيعيّة سيّما الأنواع المتوالدة[٤] وهو مندرج في الكثير المتناهي بوجه إذفي كلّ زمان و دورة و كورة متناهية.

غوص في المتواطي والمشكّك

ومتواطٍ أومشكّك[٥] ثبت الكلّي إن ساوت الأفراد أوتفاوتت بأولويّة و خلافها. أوأقدميّة وآخريّة. أوأزيدية وأنقصيّة، وقد تخصّص بالكمّ المتّصل. أواكثريّة و أقليّة، وقد تخصّص بالكمّ المنفصل. وبالأشدّ والأضعف وقد تخصص بالكيف و إن تشأ، قل بدل الأشد بالأتمّ فلا تخصص بالكيف يجمعها اى يجمع الستة الكمال والنقص أي إن قلت بدل التفاوت بكذا و كذا في تعريف الكلّى المشكّك: التفاوت بالكمال

٤. قوله: «سيا الأنواع المتوالدة» تكوّن الحيوانات ان كان من الزوجين الذكر والانثى كالانسان والبقر والغنم واضرابها فهو التوالد؛ وإن كان من البخارات والتعفّنات كالفأر والبقّ واترابها فهو التولّد. وقد جوّز الأطباء و سائر الحكماء تكوّن الانسان مثلاً من التولّد ايضاً. وانما قال سيا الانواع المتوالدة لأن أمزجتها احكم واقوم واتم من الحيوانات التولدية، ولذلك انواعها كانت اشرف واكمل من انواعها، سيا نوع الإنسان هو افضل الأنواع، كما أن فرداً منه وهو الكامل القطب الإمام افضل ماسواه من الممكنات مطلقاً، ولذلك لايمكن انقراض الانواع المتوالدة، بخلاف المتولدة فالقول بعدم تناهي افراد المتوالدة بتيّ بخلاف المتولدة. ثم البحث بالاستيفاء يطلب في رسالتنا المعمولة في المثل الإلهية التي هي ارباب انواعها. وكونها غير متناهية مبتن ايضاً على مذهب الحكماء من أن العالم قديم زماني، لاكماذهب اليه المتكلمون بحدوثه الزماني. والكلام في الدورة والكورة قد تقدم في اوائل التعليقات.

وان قلت: اذا كان العالم قديما كان مستغنياً عن المؤثر. قلت: القديم المستغني عن المؤثر هوالقديم الذاتي لاالزماني، والحدّ الوسط في القياس الذي توهموا غير مكرر لأن القديم في الصغرى أي العالم قديم، هوالقديم الزماني، و القديم في الكبرى أي وكل قديم مستغن عن المؤثر، هوالقديم الذاتي.

٥. قوله: «او مشكّك» سمّي مشكّكاً لأنه يشكّك الناظر فيه باديْ النظر هل متواط أو مشترك لفظي.

والنقص لكفى لأنّ كمال كلّشيء بحسبه و نقصه مقابله بالمعنى الأعمّ احتراز عن النقص مقابل الزيادة المقدارين، فإنّه مخصّص بالكمّ المتّصل بالعام والخاصّي تشكيك قسم إذهو أي المشكّك ما أي كلّي فيه التفاوت علم و هذا عامّ يشمل كلّ مايقال بالتشكيك. إن ما بهالتفاوت أيضاً غدا فعندذا تشكيک خاصّي بدا. أي الكلّي يكون بحيث كما في نفسه التفاوت، يكون من نفسه و بنفسه التفاوت؛ كالعدد فإنّ كلّ عدد مؤلّف من الوحدات، و تفاوتها بالقلّة والكثرة، فما فيه التفاوت الوحدات، و ما بهالتفاوت ايضاً كثرات أقلّ و أكثر و الكثرة هي الواحدات. وكذا المقدار كالخطّ الطويل و القصير ما بهالمساواةامتداد طولي في جهة واحدة، وما بهالمفاضلة ايضاً امتداد كذا.

و مثل الزّمان إنّ ما بهافترق فيه من التقدّم والتاخر والطّول والقصر، متّحد بنفس ما بهاتّفق ففيه مافيه التقدم و التأخرعين ما به فإنّه زمانيّ بنفس ذاته بخلاف الزّمانيّ الذي كالإنسان الطبيعي، لأنّه ما فيه التقدّم والتاخّر ولكن ليس بما به بل ما به هو الزّمان فهو زمانيّ بالزّمان. والحاصل انّ الكلّي[٦] إن لم يكن فيه التفاوت أي في حمله على افراده بما ذكر فهو متواط كالبياض الصّادق على بياض هذا الثلج وذاك الثلج و ذلك الثلج. وإن كان فيه التفاوت فإن كان بأمور زائدة من القوابل والعوارض، فهو المشكك بالتشكيك العام؛ كنور الشمس الصّادق على الضياء ونور القمر والأظلال وهذا يسمّى مشككا إذفيه التفاوت، و عامّاً إذكون الكلّي فيه التفاوت يشمل هذا والخاصي؛ ولكن مرجع هذا التشكيك إلى التواطؤ إذ التفاوت بالزوائد[٧]. ففي هذه

---

٦. قوله: «والحاصل أن الكلي...» اي حاصل الغوص في المتواطي والمشكك، وبيان التشكيك بقسميه.

٧. قوله: «اذالتفاوت فيه بالزوائد» اي كما ان الانسان مثلاً يصدق على افراده متواطئاً والتفاوت فيها بالامور الزائدة التي هي عوارض مشخّصة اومصنفة، فكذلك نورالشمس صادق على الضياء وهو الأصلي الذاتي الذي غير مكتسب، وعلى نور القمرالمكتسب قال عزمن قائل: هوالذي جعل الشمس ←

الأنوار يرجع الشدّة والضّعف والعلّية والمعلوليّة إلى وجودها، لاإلى ماهيّتها. و إن كان فيه التفاوت و بنفسه التفاوت[٨] بأن يكون لنفس الحقيقة عرض عريض و في ذاته و بذاته التمام والنقصان فهوالمشكك بالتشكيك الخاصي.[٩] والنور الحقيق عند الشيخ

ضياء" والقمر نوراً (يونس ٦)، وعلى الأظلال ايضاً، والتفاوت فيها بالزوائد. والمراد بالزوائد هيهنا الوجودات المتفاوتة شدة وضعفاً و علية و معلولية العارضة على ماهية النور ذهناً، فقوله: «في هذه الانوار...» متفرع على قوله: «ولكن مرجع هذا التشكيك الى التواطؤ اذاالتفاوت بالزوائد».
والمراد من هذه الانوار هو نورالشمس والقمر والاظلال فتبصر.
وان قلت: افراد الانسان متفاوتة جداً، وقال رسول الله عليه الصلوة والسلام: «الناس كابل، مائة لاتجد فيها راحلة واحدة» فكيف يكون الانسان متواطئاً صدقه على افراده ولايكون مشككاً؟
قلت هذا الاختلاف في الكمالات الثانية المتفاوتة وجوداً، والتواطؤ في الكمال الأول المأخوذ منه ماهيته وهو الصادق على افضل افراده و على أخسّ افراده على السواء ولا تشكيك في الماهية، فتبصّر.

٨. قوله: «وان كان فيه التفاوت و بنفسه التفاوت» عطف على قوله: «وان كان فيه التفاوت فان كان بامور زائدة» ثم مراد الاشراق من النور الحقيق هو حقيقة الوجود عند المحققين من الحكماء. وفي الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الاولى من الاسفار: ان كل موجود اذالاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر اليه عماعداه، فلايخلو إما أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات و يحكم بها عليه، ام لايكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة أمروراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شئ ما، وانضمام شئ ما اليه، أو غير ذلك؛ فالأول هو المفهوم الواجب لذاته والحق الأول و نورالأنوار على لسان الإشراق، والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين، وحقيقة الحقائق عندالصوفية. الخ (ص ١٩ ج ١ ط ١).
كان الإلهيون من الرياضيين يعبّرون عن المبدء الفياض تعالى شانه بالواحد والوحدة، وبعض اهل العرفان يعبّرعنه بالنقطة، والشيخ العربي يعبرعنه بالعشق، وقلت في ينبوع الحيوة:

وقد ساوقَ الحقُّ الوجودَ تصادقاً	وساوي الوجود الواحدَ في البديهة
وقد عبّروا عنه بعقل و وحدة	وقد أفصحوا عنه بعشق و نقطة
وللناس فيا يعشقون مذاهب	خليقتهم تحكي اختلاف السليقة

٩. وصاحب الاسفارعبّرعن هذاالتشكيك الخاصي بالتشكيك الاتفاقي، حيث قال في الفصل السابع

. . . .

من المنهج الأول من المرحلة الأولى منه: واطلاق النور عليها –يعني على الذوات النورية والانوار العرضية– بالتشكيك الاتفاقي (ص ١٣ و ١٤ ج ١ ط ١) فالاتفاقي منسوب الي قولهم: «ما به الاتفاق عين ما به الاشتراك» لأن قاعدة النسبة في المركبات هي آن ينسب الشيء الى أحد اجزائه الذي اعرف من غيره و ذوشأن خاصّ.

ومما افاده المصنّف نحو كلامه هذا في المقام ماقال، في تعليقة منه على الشواهد الربوبيّة في بيان عدم اختلاف المحققين من المشاء وصاحب الاسفار واهل العرفان في التوحيد الأصيل القرآني أي كون الوجود صمداً و ماسواه شئونه و اظلاله و اطواره: من أن اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكك مافيه التفاوت فيه عين ما به التفاوت، لكن لايقال عليها النوع لأنه وصف شيئية الماهية وانما يقال انها سنخ واحد. و هذا طريقة الفهلويين في الوجود، وطريقة الشيخ الاشراقي في حقيقة النور فان النور الأقهر والقاهر والاسفهبد والنور العرضى عنده سنخ واحد. قال في حكمة الإشراق: النور كلّه أي جوهراً كان أو عرضاً في نفسه لايختلف حقيقة إلا بالكمال والنقصان. وقال ايضاً: الانوار المجردة لاتختلف في الحقيقة إلى غير ذلك. و عبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادي بأن تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة، وبأن الوجود يقبل الشدة والضعف ليست إحديها شديدة الأخرى، والأخرى ضعيفة الأولى. و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته إذالوجود بسيط فلوتباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة وعلم و جهل و قدرة و عجز؛ ولوكان كذلك لزم التعطيل في المعارف والمحامد و نحوها، و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباننة بما هي متباننة، ولتمّت شبهة ابن كمونة ولم ينحلّ عقدتها قط إذلوجاز المتباننة بتمام الذات في المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر، وكان معطي الكمال والفعلية فاقداً لها، وادّعى البداهة في بطلانه و في وجدانه اياها، ولم تكن الموجودات الآفاقية والانفسية آيات الله تعالى، وهل تكون الظلمة آية النور، والعجز آية القدرة، والجفاف آية البلّة؟ ولم يكن العلة حدّاً تاماً للمعلول، والمعلول حدّاً ناقصاً للعلّة، كما قال القدماء ولم يكن ماهو لم هو في كثير من الأشياء كماقال ارسطا طاليس، ولم يكن العلم التام بالعلة علماً تاماً بالمعلول كما قال به المحققون، بل عبّروا بأدوات القصر وقالوا: ذوات الأسباب لاتعرف إلاّ بأسبابها، ولم يكن التغيّرات الطولية استكمالاً ولبساً للفعلية ثم لبس كما أنها في السلسلة العرضية الكونية خلع ثم لبس، ولاالموجودات الكاملة بالنسبة إلى الناقصة كاجمال و تفصيل ولف و نشر ولا جامعاً لجميع فعليات مادونه مع شيء زائد، و بطلان التوالي كثبوت الملازمة

الإشراقي هكذا. و عندالمحققين من الحكماء حقيقة الوجود هكذا، اذلها درجات متفاضلة في الكمال.

غوص في النسب الأربع

وجه حصر النّسب في الأربع، أنّ كلّ كلّيين فإمّا أن يصدق أحدهما على كلّ ما يصدق عليه الآخر، أو لايصدق، فإن صدق فإمّا مع العكس، وهما المتساويان، أولامع العكس، فالذي صدق هو الأعم مطلقاً والآخر أخصّ مطلقا، وإن لم يصدق على كلّه، فإن صدق على بعض فكلٌّ منهما أعمّ وأخصّ من وجهٍ، وإلاّ فهما المتباتنان، كما قلنا: **وكلّ** بالنصب[١٠] **كلّيين قد تفارقا كلّياً التباين قد لحقاومع تصادق كذا** أي كلّيا **تساويا ثمّ النقيضان هنا** أي نقيض المتساويين **تكافيا**. أي متساويان أيضاً **وواحد فقط مستوعباً إن صدقا كان** أي تحقق **الأعمّ والأخصّ مطلقا ذي النسبة** أي هذه النسبة التي هي العموم والخصوص مطلقا **إلى النقيضين** أي نقيضي الأعم و الأخص مطلقا، **سرت لكن بعكس ما على العين جرت** أي نقيض الأعم، أخصّ ونقيض الأخصّ، أعمّ **ومن وجه الأعمّ والأخصّ إن من جانبين الصدق جزئيا زكن** أي علم **وللنقيضين** أي نقيضي الأعمّ والأخصّ من وجه **التباين كسا**[١١] بكسر الكاف **جزئيّا** تشبيهٌ للإتّصاف بالإكتساء. والتباين الجزئي هوالمشترك بين التباين الكلّي والعموم من وجه فإنّه صِدقُ كلٍّ من الكلّيين بدون الآخر في الجملة، فإن صَدَقا معاً أيضاً كان

← ظاهر عند ارباب التحقيق والله وليّ التوفيق (ص ٥ ط ١).

١٠. قوله: «بالنصب» لأن كل كليين مفعول به لقوله قدلحق، والف لحقا للاطلاق؛ وقوله كلّياً تميز للنسبة في قد تفارقا.

١١. قوله: «كسا» بكسر الكاف مخفف الكساء الثوب المعروف خبر للتباين، و جزئياً حال عن التباين.

بينهما عموم من وجه، وإن لم يتصادقا أصلا كان بينهما تباين كلّي. فاللّذان بينهما عموم من وجه قديكون بين نقيضيهما أيضاً عموم من وجه كالحيوان والأبيض فبين نقيضيهما أيضاً عموم من وجه. و قديكون بين نقيضيهما تباين، كاللاحجر واللاّحيوان فبينهما عموم من وجه لتصادقهما في الماء مثلاً، و تفارقهما في الحجر والحيوان، و بين نقيضيهما تباين كلّي و التباين الكلّي فسا الألف بدل نون التأكيد الخفيفة أي بين نقيضي المتباينين أيضاً تباين جزئي، فإن الموجود والمعدوم بينهما تباين كلّي، وكذا بين نقيضيهما و بين الحجر والحيوان تباين كلّي و بين نقيضيهما عموم من وجه كمامرّ آنفاً.

غوص في ذكر أقسام أخرىٰ للكلّي

و يوصف الكلّي بمنطقيّ[١٢] وبالطبيعيّ و بالعقلي فالمنطقي هو الكلّي بحمل أوّلي والحمل الأوّلي[١٣] ماهو مفاده الإتّحاد بين الموضوع والمحمول بحسب المفهوم مثل:

---

١٢. قوله: «ويوصف الكلي بمنطقي...» أي يطلق الكلّي بالإشتراك اللفظي عليها. قال المحقق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات: والكلّي يقع بالاشتراك —اي الإشتراك اللفظي— على طبائع الموجودات وحدها وهوالطبيعي، وعلى العموم الذي إذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي، وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي (ص ٣١ ط الشيخ رضا).

١٣. قوله: «والحمل الأولي...» وقد افاد في غررالفرائد ايضاً بقوله (ص ١٠٧ و ١٠٨ ط ١):

الحمل بالذاتي الأولي وُصِف	مفهومه اتحاد مفهوم عُرِف
فكل مفهوم وان ليس وُجِد	فنفسه بالأولي ماافتقد
وبالصناعي الشائع الحمل صفا	وباتحاد في الوجود عُرِفا

اي مفاد الحمل الذاتي الأوّلي أن الموضوع نفس مفهوم المحمول ذاتاً وماهية، لاوجوداً فقط كما في الحمل الشائع، ولكن بعد أن يلحظ نحو من التغاير كتغاير الإجمال و التفصيل في حمل الحدّ على المحدود، وكملاحظة الشيْ بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته، أويمكن أن يسلب عن نفسه، و ملاحظته لاكذلك بل كما هوهو كقولهم في مبحث الماهية: الإنسان من حيث هوانسان انسان لاغير؛ وفي مبحث الجعل: ماجعل المشمش مشمشاً بل جعل موجوداً، فان المشمش مشمش في ذاته

«الإنسان انسان»، و «الإنسان حيوان ناطق»؛ والحمل الشّايع مفاده مجرد الإتّحاد بينهما بحسب الوجود مثل «الكاتب متعجب»، «المتعجب ضاحك» أي هوهو وجوداً لامفهوماً فالكلّي المنطقي، نفس الكلّي ومجرّد الكلية لاشيء، ذلك الشّيء هوالكلّي. بخلاف الطبيعي كطبيعة الإنسان والفرس وغيرهما فإنّ كلّ واحد منها شيء، ذلك الشيء هوالكلّي كما قلنا: وغيره وهو الطبيعي والعقلي لشائع الحمل كلي إمّا بضمّ الكاف[١٤] مخفّف كلّي، وإمّا بكسرها، أمرٌ من وكل يكل، والياء للإطلاق، واللام على الاوّل للتعليل، وعلى الثاني للإختصاص.

فذان كالمشهور من مضاف[١٥] بيان آخر للتمايز بينهما و بين المنطقي بأنّ ذين

اذثبوت الشئ لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال.

وانما يلحظ في الحمل الذاتي الأولي نحو من التغاير ليفيد الحمل إذ لكونه ضرورياً بمعنيين أي واجباً، و بديهياً يترائي أنه لايفيد لكن ليس كذلك إذ يفيد فائدة معتداً بها فانّ قولك الانسان انسان في المقامين بمنزلة أن يقال: الانسان الذي يجوز عند السائل ان يفقد نفسه، حيث إنّ سؤاله في قوة هذا التجويز هوالانسان الذي هو واجد نفسه ممتنع الفقدان لنفسه.

وانما قلنا انه في قوة هذا لأن من يقول لم جعل الورد ورداً، والشوك شوكا، والملك ملكاً، والشيطان شيطاناً، ونحو ذلك؟ فكأنه يجوز ذلك كما لايخفى.

وانما سمي هذا الحمل ذاتياً إذ لايجري إلاّ في الذاتيات، واوّلياً لكونه أوّلي الصدق او الكذب.

والحمل الشائع الصناعي هو أن الموضوع والمحمول متحدان في مقام الوجود مثل الضاحك كاتب، فانها وجوداً واحد، وأما مفهوماً وذاتاً فاين أحدهما من الآخر؟ والتسمية ظاهرة.

١٤. قوله: «كلي إما بضم الكاف...» لوقال ـ قدس سرّه ـ هكذا لخلص من ذلك التكلف:

فـالأوّل منهـا بحـمـل أوّلي	كـلـيٌّ أمـا غـيـرهُ مـتـمـاثـلـي
فـب الصـناعي الشـائع كـلّيٌّ	وفـرقُ آخـرُ هـنـا جـلـيّ

فذان كالمشهور الخ.

١٥. قوله: «فذان كالمشهور من مضاف» المضاف من الأجناس العالية. واعلم ان من الماهيات مايستقل بالمعقولية من غير حاجة الي غيره يقاس اليه، ومنه مالايعقل إلا بالقياس الي غيره والثاني هوالمضاف؛ وهو قسمان: حقيقي و مشهوري، و ذلك لأنه إذا عقل بالقياس إلى غيره فإمّا أن يكون

كالمضاف المشهوري وهو قسمان أحدهما نفس الموصوف بالإضافة، كذات الأب مثلاً، و ثانيها الذّات مع الوصف؛ و الأوّل يناسب الطبيعي والثاني العقلي و للحقيق أي المضاف الحقيقي الكلّي المنطق يكافي فانّ المضاف الحقيق نفس الإضافة كالأبوّة. وهذاكما أنّ الأبيض الحقيقي نفس البياض، والمتّصل الحقيقي نفس الإتّصال، والموجود الحقيق نفس الوجود، فنفس الكلّية هي الكلّي ولايعتبر الذّات في المشتق بل مدلوله[16]، القدر المشترك بين البسيط والمركّب من الذّات و مبدء الإشتقاق كذلك

له وجود خاص سوى ذلك وهو المضاف المشهوري كالاب والإبن فان للأب وجوداً مغائرا لمعقوليته بالقياس الى غيره؛ واما أن لايكون له وجود سوى معقوليته بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيق كالأبوّة والبنوّة و نحوهما.

إذا عرفت ذلك بان لك أن الكلي المنطق كالمضاف الحقيق فانه نفس الكلية كما أن المضاف الحقيق نفس الإضافة؛ وأن الكلي الطبيعي والعقلي كالمضاف المشهوري فالطبيعي كنفس الموصوف بالاضافة من المضاف المشهوري، والعقلي كالذات مع الوصف منه، فانّ لجميع المقولات اقتداء بالوجود والواحد فكما قديراد بالموجود نفس الوجود و قديراد به المنعوت و قديراد به الشئ الموجود، فكذلك المضاف قديراد به نفس الاضافة، وقديراد به الشئ المعروض للإضافة، و قديراد به مجموع الأمرين، والأول يناسب المنطق والثاني يناسب الطبيعي والثالث يناسب العقلي.

١٦. قوله: «ولايعتبر الذات في المشتق بل مدلوله...» ضمير مدلوله راجع الى المشتق. وقوله: مبدء الاشتقاق، عطف على الذات أي المركب من الذات ومن مبدء الاشتقاق. والمراد من المشتق في المقام هوالمضاف المنقسم الى البسيط أي المضاف الحقيق، والى المركب أي المضاف المشهوري. والحقيق هو نفس الاضافة، والمركب هو الموصوف بالاضافة. فالمشتقّ حقيقة هو نفس مبدء الاشتقاق سواء كان مضافاً أو غيره، والمركب من مبدء الاشتقاق ومن الذات هو المشتق مجازاً و في المشهور.

وانمالايعتبرالذات في المشتق لان ذكر الشئ في تفسير المشتقات بيان لمارجع اليه الضمير الذي يبرز فيه لاغير فان الفصل مثلاً كالناطق امر بسيط لايدخل فيه شئ لاعاما ولاخاصا. وجملة الأمر أن الشئ أي الذات المعتبر في الفصل إما شئ عام، وإما شئ خاص، والشئ العام هوالعرض العام أي الشيئية والفصل مقوم النوع فيلزم أن يكون العرض العام فصلاً مقوّماً؛ واما شئ خاص وهوبقرينة الموضوع الشئ الذي يحمل عليه المحمول أي تلك الذات هي الشئ الخاص المأخوذ في المحمول،

الأقسام الخمسة[١٧] الّتي هي الجنس والنّوع والفصل والخاصّة والعرض العام كالمقسم الّذي هوالكلّي.

ثمّ الجزئي أيضا كذلك يوصف بهذة الثلاثة فنطقي كلّ واحدٍ من هذه الستة

→ وليس هو إلا ذات الموضوع فيجب أن يكون حمل المحمول على الموضوع ضروريا فينقلب مادة الإمكان الخاص المعتبرة في حمل المحمول على الموضوع ضرورية لأن ثبوت الشيْ لنفسه ضروري. مثلاً إذا قلنا: الإنسان ضاحك، لواعتبر الشيْ الخاص في الضاحك والشيْ الخاص المعتبر فيه بقرينة الموضوع هوالانسان فقد اخذ الانسان في الضاحك و ثبوت الانسان هذا للانسان ضروري والحال ان الضاحك يحمل على الموضوع أي الإنسان بالإمكان الخاص. فذكر الشيْ في تفسير المشتقات بيان لمارجع اليه الضمير الذي يذكر فيه، أي هذه الصيغة مضبوطة لربط الضحك المأخوذ لابشرط بالموضوع.

١٧. قوله: «الأقسام الخمسة...» العلّة في كون الكليات خمسة أن كل مايدلّ عليه باللفظ اما موصوف و إماصفة، والصفات إما علل و مباد و اما عوارض و لوازم، فالأول الذاتى، والثاني العرضي؛ والذاتيات إما مشتركة و إما مميزة، والمشتركة الأجناس، والمميزة الفصول؛ والعرضيات إما أن تعمّ الموصوف و غيره، و إمّا أن تخصه فالأول العرض العام، والثانى الخاصة؛ وأما الموصوف فهو النوع.

و في شرح المطالع للقطب الرازي: ان الكليات منحصرة في الخمس: الجنس و النوع و الفصل و الخاصة و العرض العامّ؛ و ذلك لأن الكلى إما أن يكون تمام ماهية ماتحته من الجزئيات التي لايتكثّر إلاّ بالعدد فهو النوع، أويكون جزء منها فان كان مقولاً في جواب ما هوبحسب الشركة فهو الجنس وإلا فهوالفصل، او خارجاً عنها فان اختصّ بطبيعة واحدة فهوالخاصّة وإلاّ فهو العرض العام (ص ٧٦ ط عبدالرحيم).

والشيخ استدل على الحصر في الشفاء بأنه إما أن يكون ذاتياً او عرضياً، فان كان ذاتياً فاما أن يدلّ على الماهية اولايدلّ فان دلّ على الماهية فان كان دالأ على الماهية المشتركة فهوجنس، وان كان دالأ على الماهية المختصّة فهونوع، وإن لم يدلّ على الماهية فلايجوزأن يكون اعمّ الذاتيات المشتركة وإلآدلّ على الماهية المشتركة فيكون أخص منه فهو فصل لأنه صالح للتميّز عن بعض المشاركات في اعمّ الذاتيات، وإن كان عرضياً فإما أن لايكون مشتركاً فيه فهو الخاصّة، أويكون فهو العرض العام.

وطبيعيّ وعقليّ. فنفس مفهوم النوع وهو النوعيّة نوع منطقي، و الإنسان مثلا نوع طبيعيّ، والمجموع نوع عقلي؛ وقس عليه.

ثمّ شرعنا في بيان التمايز بين الثلاثة بوجه آخر وهو أنه لاشكّ أن الكلّي[18] المنطقي غير موجود في الخارج فإنّ الكلّيّة من العوارض العقليّة للمفهومات في العقل ولهذا كانت من المعقولات الثانية[19] فلايحاذيها شيء في الخارج، فهي كسائر المعقولات الثانية التى هي موضوعات مسائل المنطق و كذا الكلّي العقلي، لأنّ الإنسان مثلا بشرط الكلّية ليس موجودًا في الخارج إذالشّيء مالمْ يتشخّص، لم يوجد والكلّيّة معتبرة فيه وهي غيرموجودة كما علمت.

وإنّما الخلاف في وجود الكلّى الطبيعي[20] هل هو منتفٍ عن الأعيان راساً لأنه

---

١٨. قوله:«لا شكّ أن الكلى...» والحق أن يقول لاخلاف مكان قوله لا شك حفظاً لقوله الآتى: و انما الخلاف في وجود الكلي الطبيعى آه كمانبه عليه في تعليقته على الاسفار الآتي ذكرها حيث قال: لاخلاف— وانما الخلاف. فالمراد انه لاخلاف في أن الكلى المنطق و كذا الكلي العقلي غير موجودين في الخارج وانما الخلاف في وجود الكلي الطبيعي الخ.

١٩. قوله: «ولهذا كانت من المعقولات الثانية» قد تقدم استيفاء البحث عن المعقولات الثانية في تعليقتنا على مفتتح الكتاب.

٢٠. قوله: «وانما الخلاف في وجود الكلي الطبيعي...» قال القطب الرازي في شرح المطالع: إن الذاهبين الى وجود الطبيعة في الخارج في ضمن الجزئيات قد اختلف مقالتهم: فمنهم من قال إن أمراً واحداً في الخارج قد انضم اليه فصل او تشخص فصار نوعاً او شخصاً ثم آخر فصار آخر وهكذا فهوشيٌ واحد بعينه موجود في ضمن جزئيّاته وهومعنى الإشتراك . ومنهم من أحال ذلك وقال: ليس هناك أمر واحد بل هوفي العقل والموجود في الخارج حصصه التي تشتمل عليها أفراده فليس طبيعة الحيوان أمراً واحداً في ضمن جزئياته بل الموجود الحيوانات و هي حصصه الموجودة كل منها في ضمن جزئي في الخارج و معنى اشتراكه انه مطابق لها على معنى أن المعقول من كل حصّة هوالمعقول من الأخرى. انتهى (ص ٧٩ — ط عبدالرحيم).

الأقوال في وجود الكلي الطبيعي عديدة: فالحكماء القائلون باصالة الوجود تحققاً ذهبوا الى انه موجود بعين وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال ذاته.

←

ماهيّة الشّيء والماهيّة اعتباريّة محضة، أوموجود [21] والوجود وصف له بحال متعلّقه [22]

وجمهور المتكلمين ذهبوا الى انه موجود بمعنى وجود اشخاصه كما قال التفتازاني في التهذيب: والحق أن وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال متعلقه أي فرده موجود. وهذا المذهب بظاهره يرجع الى القول بأن الكلي الطبيعي منتف عن الأعيان رأساً وذلك لأنه ليس بموجودبل افراده موجودة كما تقول زيد كريم غلامه. وهذا هوالقول الثاني. واختاره القطب الرازي في شرح المطالع بوجهين غير وجيهين، وان شئت الاطلاع عليها فراجع اليه (ص ٥٩ ط عبدالرحيم).

والقائل بأصالة الماهية في التحقق و اعتبارية الوجود، وان كان يرى أن التحقق وصف له بحال ذاته كالأول ولكن القول بأصالتها قائل بل باطل. وهذا هوالقول الثالث.

والقول الرابع هو ان الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفراده و يتّصف بالأضداد، و سيأتي التحقيق فيه في آخرالغوص.

قال المصنف في تعليقة منه على الغرر في أقوال القوم في الكلّي الطبيعي: منهم من افرط فقال بوجود الماهيات و هم القائلون بأصالة الماهية، و منهم من فرّط فيه و نفاه مطلقا، و منهم من قال بوجوده بالعرض لكن لا على الوجه اللطيف الذي قلنا في معنى ما بالعرض بل كاتصاف الجالس في السفينة بالحركة العرضية. و منهم من قال ان وجود الكلّي الطبيعي هو وجود رب النوع. و منهم من يقول بوجوده كما ظنّه الهمداني، و الكل مزيّفة.

و أما قوله: «هل هو منتف عن الأعيان رأساً» فالظاهر أنه لاستيعاب الوجوه المحتملة، وإلاّ فلا قائل به صريحاً ولذالم يعده في عداد الآراء وقال والثاني هوالحق، ولم يقل والثالث هوالحق، أي الثاني من قسمي القول بأنه موجودهوالحق، والآن فالثاني هوثالث الاحتمالات المذكورة، إلا انه ره نقل القول بانتفائه راساً في تعليقة منه على الغرر كما تقدم. وكون الماهية اعتبارية، و من المعقولات الثانية لاينافي تحققها بواسطة تحقق الوجود الحقيقي. وكأن عبارة الملاّ عبدالله في حاشية التهذيب أولى حيث قال: وانما النزاع في ان الكلي الطبيعي هل هو موجود في الخارج بوجود افراده، أم لابل ليس الموجود فيه إلاالأفراد؟

٢١. قوله: «اوموجود» عطف على قوله «منتف» خبرعن هوكمنتف. و ما في النسخ المطبوعة من قبل من التعبير بموجودة مكان موجود، فهو من سهوالناسخ، أومن الأغلاط المطبعية.

٢٢. قوله: «والوجود و صف له بحال متعلقه» كما ذهب اليه المتكلمون. و قوله: «او وصف له بحال ذاته» على مذهب الحكماء القائلين بأصالة الوجود بالتحقق، و تحقق الماهية بواسطته.

أي فرده موجود، أووصف له بحال ذاته؟ والثاني هوالحقّ لكن لابمعنى أصالة الماهيّة في التحقّق، لأنّ الوجود الحقيقي هوالأصل في التحقق، بل بمعنى أنّ إسناد التحقق إليها بالحقيقة وليس تجوّزاً عندالعقول الجزئية[٢٣] لأنّ الماهيّة بشرط الوجود موجودة[٢٤]

و قوله، «والثاني هو الحق» يعني الثاني من قسمي الموجود كما صرّح به في آخرالبحث بقوله: «فوصفها بالتحقق وصف بحال نفسها». وقد تقدم الاشارةاليه، فلايرد ما قاله الميدجي ـسره ـ والأولى أن يقول والثالث لأنه ثالث الإحتمالات المذكورة.

٢٣. قوله:«عند العقول الجزئية» متعلق بقوله: التحقق اليها بالحقيقة. والقول بالتجوز سيصرح به حيث يقول: ولوتفوه بالتجوز كان بنظر عرفاني أوبرهاني أدقّ لايعرفه إلاّالراسخون. وسنشيرالى وجهه. والمراد من العقل الجزئي هوالعقل النظري المقابل للقلب على لسان العارف.قال الشيخ العارف العربي في الفص الشعيبي من فصوص الحكم متمسكاً في ذلك بقوله سبحانه إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ماهذالفظه: لتقلبه ـاي لتقلب القلب ـ في انواع الصور والصفات، ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبي الحصر في نفس الأمر فما هوذكرى لمن كان له عقل. وقال الشارح القيصري: ان القلب لكونه محلاً لتجليات مختلفة من الإلهية والربوبيّة و تقلّبه في صورها يتذكر ما نسيه ممّا كان يجده قبل ظهور في هذه النشأة العنصرية ويجد هنا ما أضاعه كما قال عليه‌السلام: الحكمة ضالّة المؤمن، والعقل أي القوة النظرية من شأنه أن يضبط الأشياء و يقيّدها فيحصر الأمر الإلهي الذي لاينحصر في نفسه فيما يدركه والحقيقة تابي و تمنع من ذلك. (ص ٢٧٨ ط١ ايران). وقد تقدم تبصرة في ذلك عند قول المصنف في آخر الغوص الأوّل: والفكر حركة الى المبادي الخ.

٢٤. قوله: لأن الماهية بشرط الوجود موجودة» الكلي الطبيعي هي الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة. والماهية المطلقة هي الماهية اللابشرط والمقسم مطلق عن هذا الاطلاق، نظيره في الوجود ان الصادر الأول مطلق لانه رق منشور لجميع الكلمات الخلقية من العقل الأول الى الهيولى الأولي، وأما الوجود الصمديّ جلّ شأنه فمطلق عن هذا الاطلاق. لذا قال العلامة ابن الفناري في مصباح الانس: ان الوجود العام ـيعني به الصادر الأول ـ لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه ـيعني كالأول تعالى بعينه ـ لولا تقيده بنسبة العموم ـ يعني لولا تقيد الوجود العام أي الصادر الأول بنسبته العموم. (ص ٧٠ ط ١ ـ ايران). والى هذه النكتة العليا اشار المصنف في الغرر بقوله: وهو ـاي الكلي الطبيعي المقسم ـ غير مقيد بشيّ ولوباللاّبشرطية فهو كمطلق الوجود المنقسم الى الوجود المطلق والوجود المقيد. انتهى.

واللاّبشرط عينه اذ هو مقسم له والمقسم يحمل بهو هو على أقسامه[٢٥].

يعني بمطلق الوجود إما الوجود الصمدي على مشرب العارف، أومطلق الوجود الذي هو موضوع الفلسفة على مبحث الفيلسوف المشّاء، و بالوجود المطلق الصادر الأول، و بالمقيد الكلمات الوجودية على مشرب العارف، واما مايراه الفيلسوف فيها فظاهر. فافهم.

والماهية المخلوطة هي الماهية بشرط الشئ: والماهية المجردة هي الماهية بشرط لا وتفصيل البحث عنها يطلب في غرر الفرائد (ص ٩٠ ط الناصري) حيث يقول: غرر في اعتبارات الماهية:

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليه موردة

٢٥. قوله: «والمقسم يحمل بهو هو على اقسامه» اذالمقسم معتبر في اقسامه بل هو عينها، و هي موجودة فكذلك هو. فالكلي الطبيعي موجود بأعيان اشخاصه لأن في الخارج شيئاً يصدق عليه الماهية، فنشأ حكم الحكماء بوجود الكلي الطبيعي بعين وجود اشخاصه هو صحة الحمل ولا معنى لحمل المعدوم على الموجود. وحيث انه موجود في الطبائع الخارجية سمّي بالكلّي الطبيعي.

و قد مثّل وجود الكلي الطبيعي في الخارج بوجود اعيان افراده بخاتم يضرب في موارد عديدة فانّ كل مورد منها هو صورة ذلك الخاتم.

واعلم ان المتكلمين قالوا إن الطبيعي ليس بموجود في الخارج لأنّ شيئاً واحداً لا يتصف في زمان واحدٍ بأوصاف متضادة و بأمكنة مختلفة، و لست أدري أنهم كيف غفلوا عن أن الكلي الطبيعي ليس بواحدعددي بل واحد نوعي ولايصح في الثاني ما قالوا في الأول.

ثم إن للشيخ الرئيس كلاماً متيناً غاية المتانة في وجود الكلي الطبيعي في الخارج و ان كان غرضه من كلامه هذا أمراً آخر و هو أن الموجود ليس منحصراً في المحسوس فقط، حيث أفاد بقوله الشريف في الفصل الأول من النمط الرابع من الاشارات في الوجود و علله ما هذا لفظه: تنبيه، انه قد يغلب علي أوهام الناس أن الموجود هوالمحسوس، و أنّ ما لايناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، و أن ما لايتخصّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظّ من الوجود؛ و انت يتأتى لك أن تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هولاء لأنك و من يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكّان في أن وقوعه على زيد و عمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لايخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس اولايكون، فان كان بعيداً من أن يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس و هذا أعجب؛ وان كان محسوساً فله لامحالة وضع و اين و مقدار معيّن و كيف معيّن لا ←

ولانستدل بالجزئيّة[٢٦] كما اشتهر إذ ليس اللاّ بشرط جزءاً خارجيّاً للماهيّة بشرط

يتأتى أن يحسّ ولا أن يتخيل الاّ كذلك فإن كل محسوس و كل متخيل فانه يتخصص لامحالة بشئ من هذه الأحوال و اذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال؛ فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غيرمحسوس، بل معقول صرف و كذلك الحال في كل كلي.
وقال الشارح نصيرالدين الطوسي: ان الشيخ يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هوالمحسوس و ما في حكمه وهم المشبهة و من يجري مجراهم ممّن يذعن لقوّته الوهميّة الحاكمة على ما ليس من شانه أن يكون محسوساً حكمها على المحسوسات — الى أن قال: والشيخ نبّه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامّة أوخاصّة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع والكم والكيف مثلاً كالانسان من حيث هوانسان الذي هو جزء من زيد أومن هذا الانسان، بل كل انسان محسوس و هوالانسان المحمول على الأشخاص فانه من حيث هوهكذا موجود في الخارج وإلا فلايكون هذه الأشخاص اناساً.
ثم قال: واعلم ان الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة غيرالانسان الواحد فان معنى الأول هوالإنسان من حيث هوطبيعة واحدة لامن حيث هوحيوان اوناطق اوواحد اوغيرذلك.
و معنى الثاني هوالانسان المقترن بالوحدة؛ والأول مشترك فيه، والثاني غير مشترك فيه، ولذلك فسّرالشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا يختلف فيها الكثرة. انتهى ما اردنا من نقل كلام العلمين الشيخ والطوسي في الأمرالمشاراليه. و في لؤلؤة الميزان للفاضل الهمداني (ص ٧٤ ط ١):

انّ الطبيعي لدى من انصفا ... وجوده في العين فاقصد المنتفا
بل ليس للفرد وجود إلاّ ... وجوده اذهو فيه حلاّ
اذالطبيعي متى مايبدو ... في أحد الظرفين فهوالفرد
فليس في الخارج للفردية ... معنى سوى تشخص المهيّة

٢٦. قوله: «ولانستدل بالجزئية» استدلوا على كون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج بالجزئية. كما نقلها القطب الرازي في شرحه على الشمسية حيث قال: والكلي الطبيعي موجود في الخارج لأن هذا الحيوان موجود، والحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود و جزء الموجود موجود فالحيوان موجود و هوالكلي الطبيعي (ص ٤٨ من الطبع الاعلى بخط التفرشي).
وفيه انهم ان ارادوا به انه جزء من الماهية الذهنية لهذا الحيوان فسلّم لكن لايلزم من وجود هذا

شيء فالإنسان الشخصي والفرس الشخصي والبياض الشخصي وغيرها من الماهيّات المخلوطة بالوجود، موجودة في العالم والطّبيعي منها وهو اللاّبشرط، المقسم لأيّ خصوصيّةٍ منها، متحد معها فوجود أحد المتّحدين وجود الآخر.

نعم الوجود الحقيقي واسطة في العروض[٢٧] لتحقق الماهيّة، لاواسطة في الثبوت.

الحيوان في الخارج وجود ماهيته الذهنية ولا وجود جزئها فيه. و ان أرادوا به أنه جزء من الماهية الخارجية لهذا الحيوان فلا نسلم انه جزء منها بل هو أول المسئلة. فتأمل. ثم ان دليل الجزئيّة ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس.

و في المطالع و شرحه للقطب: وجود الكلّي الطبيعي في الخارج يقيني لأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج و جزء الموجود موجود فالحيوان الذي هو جزئه إما الحيوان من حيث هو، او الحيوان مع قيد، فان كان الأول يكون الحيوان من حيث هو موجوداً، و إن كان الثاني يعود الكلام في الحيوان الذي هو جزئه ولا يتسلسل لامتناع تركب الحيوان الخارجي من أمور غير متناهية بل ينتهي الى الحيوان من حيث هو، و على تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لأنّ الحيوان جزء الحيوان الذي هو مع القيود الغير المتناهية و يمتنع أن يكون معه شيّ من القيود والاّ لكان ذلك القيد داخلاً فيها و خارجاً عنها فاذن الحيوان لابشرط شيئ موجود في الخارج و هو الكلي الطبيعي.

ثم المصنف —قدّس سره— مشى على هذا المشي في غرر الفرائد (ص ٩٢ ط الناصري) حيث قال —بعد البيان بأن الكلي الطبيعي مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة—: و كيف يكون قسم الشيّ موجوداً و مقسمه غير موجود والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد و بينها الحمل مواطاة و هو الإتحاد في الوجود؟. وهذا النحو من الإستدلال على وجود الطبيعي أولى واخف مؤنة مما هو المشهور من انه جزء للشخص والشخص موجود و جزء الموجود موجود، لأنّ كونه جزء للشخص ممنوع اذ ليس جزء في الخارج كيف و بين عنوان الجزئية و عنوان الحمل المعتبر في الطبيعي مطلقا تهافت. ثم قال: و انما قلنا أولى لا الصواب إذ يمكن حمله على الجزء التحليلي فانّ مفهوم النوع جزء ماهية الشخص فان ماهيته بماهو شخص مفهوم النوع مع العوارض المشخصة، و مفهومي الجنس والفصل جزءا حدّ النوع، و أما الوجود فوجود الجميع واحد و جعلها واحد. انتهى ما اردنا من نقل ما افاد، و بذلك يعلم وجه التامل في قولنا آنفاً.

٢٧. قوله: «الوجود الحقيقي واسطة في العروض» قد يقال واسطة في الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة في الاثبات، و قد يقال واسطة في الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة في العروض و هذه هي المرادة

. . . .

هيهنا. و أما الأول أي الواسطة في الثبوت في مقابل الواسطة في الاثبات فهو أن يكون الواسطة علّة للنسبة الايجابية أوالسلبية المطلوبة في النتيجة في الواقع و نفس الأمر كما في البراهين اللميّة فان البرهان اللمّي هو مفيد العلم من العلة أي من الحدّ الأوسط بالمعلول، ولايخفى عليك أن البرهان اللمي مع انه واسطة في الثبوت واسطة في الاثبات ايضاً لأن الحدّ الاوسط في البرهان مطلقا سواء كان لمّياً او إنيّا بل في كل قياس لابد أن يكون علة لاثبات الاكبر للأصغر والتصديق به اي دالاً على ثبوت الاكبر للاصغر في الذهن، فلايمكن انفكاك الواسطة في الثبوت عن الواسطة في الإثبات بخلاف العكس فان البرهان الإنّي بل القياس مطلقا علة لحصول العلم بتلك النسبة سواء كان مطابقاً للواقع أولـم يكن، كما سيأتي قوله في ذلك في البرهان الّمي والإنّي من أنّ الوسط الواسط الاثبات بكل ان يدل واقعاً على ثبوت الاكبر للاصغر كمايدل على ثبوته له في الذهن فهولم.

و أما الثاني أي الواسطة في الثبوت المقابلة للواسطة في العروض فهو أن الواسطة في الثبوت يكون منشأً للاتصاف بشيئ بالذات و هي قسمان احدهما أن يكون نفسه متصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء. و ثانيها أن لايكون كالشمس الواسطة لها، أولاسوداد وجه القصّار و ابيضاض الثوب مثلاً فيصح أن يقال إنّ الواسطة في الثبوت هذه هي التي قد لا تتصف بما فيه الوساطة مع اتصاف ذي الواسطة به في الحقيقة مطلقا.

وأما الواسطة في العروض فهي أن تكون منشأً لاتّصاف ذي الواسطة بشيئ ولكن بالعرض أي بالمجاز لعلاقة كوساطة حركة السفينة لحركة جالسها، أي يكون لذلك الشيئ صحة السلب عن ذي الواسطة والواسطة نفسها متصفة به في الحقيقة، واتصاف ذي الواسطة به من باب الوصف بحال المتعلق فوساطة الوجود الخاصّ لتحقق ماهيتها من هذا القبيل لأنه متحقق بالحقيقة، وهي مسلوبة التحقيق في ذاتها. إلا أنّ صحة السلب في بعض انحاء هذه الواسطة ظاهرة كمافي حركة السفينة و حركة جالسها، وفي بعضها خفيّة كمافي ابيضيّة الجسم و ابيضيّة البياض، وفي بعضها اخفى كالجنس في باب التحصّل حيث ان الفصل محصّله فان الجنس لامرتبة له في التحقق يكون فيها خالياًعن تحقق الفصل لفناء كل جنس في فصله، ولاسيما في البسائط، وكل مبهم في معيّنه. والوساطة في العروض في الطبيعي و شخصه، والماهية و وجودها من هذا القبيل. فصحّة سلب التحقق والتحصّل هنا بالنظر الدقيق البرهاني، بل باعانة من الذوق العرفاني؛ وأما بعدالتنزل فالتحقق لذي الواسطة هنا حقيقي و صحة السلب منتفية لأن فناء الماهية في الوجود أشدّ من فناء الجنس في فصله فتحققها به أشدّ من تحقّقه به فصحة سلب الوجود عن الكلي الطبيعي ضعيفة، و ثبوت الوجود له كاد أن يكون

. . . .

بالحقيقة. فالكلي الطبيعي موجود بحكم العقل الفكري، وهذا حقيقة عقلية، مجاز عرفاني. و بهذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي فان الطبيعي موجود بواسطة في العروض، و غير موجود لصحة سلب الوجود وان كانت هذه الصحة اخفى واحتاجت الى زيادة تدقيق واعانة مذاق رشيق.

هذا ما افاده في مواضع من الغرر جعلناه بياناً لقوله في المقام. (ص ٩٢ و ١٤١ ط الناصرى).

وكذلك له قدس سرّه تعليقة على الفصل الرابع من المنهج الأول من المرحلة الأولى من الأسفار هي في الحقيقة حائزة لأصول المطالب في هذا المبحث العميق يليق نقلها و ينبغي التوجه التام الى فهمها والاهتمام بها لبيان ماأتى بها هيهنا وهي مايلي:

اعلم انه لاخلاف يعتدبه بين المشائين واهل الإشراق وغيرهم من المحققين في وجود الكلي الطبيعي المعبّرعنه بالماهية في السنة الحكماء، و بالعين الثابتة في لسان العرفاء و بغير ذلك. لست أعني بالكلّي الطبيعي الماهية لابشرط التي وجودها في الذهن وهي اعتبار عقلي، بل الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة. وهذا اعني المقسم أشد ابهاماً من المطلقة التي هي من أقسامها.

ثم كيف لاتكون موجودةً ومن أقسامها المخلوطة؟ وهذا القدر من المؤنة يكفي لاثبات هذا المطلب، ولاحاجة الى أخذ حديث الجزئية كما في الدليل الذي ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس، لأن الماهية لابشرط ليست جزءً للماهية بشرط شيْ، انما الجزء هوالماهية بشرط لا، إلا أن يكون منظور الشيخ من اللابشرط ماهو المتحقق في ضمن بشرط لا فيصح الجزئية، ويكون استدلالاً بوجود الماهية بشرط لا أعني المادة على وجود الماهية لابشرط كما ان ماذكرناه استدلال بوجود المخلوطة عليه، ولاحاجة الى ما ذكره المحقق اللاهيجي من أن المراد الجزء العقلي.

وانما الخلاف في أنها بعد جعل الجاعل موجودة بالأصالة والوجود واسطة في الثبوت، أو موجودة بالعرض و الوجود واسطة في العروض؟

والواسطة في العروض على انحاء:

أحدها ماهو من قبيل حركة السفينة وجالسها حيث ان جالسها غير متصف بالحركة حقيقةً.

وثانيها ماهو من قبيل أسودية الجسم والسواد، حيث انها موجودان إذا اعتبرنا السواد بشرط لا وان كان السواد متحداً معه إذا أخذناه لابشرط، وذوالواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة.

وثالثها ماهو من قبيل الجنس والفصل حيث لاتحصّل للجنس بدون الفصل أصلاً.

و مراد القائل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطة في العروض ليس من قبيل الأول، إذ قد عرفت

لكن الواسطة في العروض لها أقسام: منها كحركة السفينة لحركة جالسها؛ ومنها كأبيضيّة البياض لأبيضيّة الجسم، حيث إنّ الأولين موجودتان بوجودين منفصلين في الوضع، والأخيرتين كذلك ولكن متحدتان في الوضع؛ ومنها كالجنس والفصل

أن الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور موجود بلاشائبة مجاز في الإستناد، نعم لانبالي باطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون في العلم.

ولامن قبيل الثاني لأن الجسم وان كان أسود بالحقيقة ومن هذه الجهة يناسب مانحن فيه إلاّ أن له وجوداً بدون السواد، وليس للماهية وجود في مرتبة و تقرر بدون عارضها. و انما هو من قبيل الثالث لكن بينه وبين ما نحن فيه فرق، فان وجود النوع ينسب الى الجنس والى الفصل و اليهما معاً أعني النوع، وما نحن فيه من قبيل الظل و ذي الظل.

إذا عرفت ذلك فنقول: لانزاع بين القائلين بأصالة الوجود و بين القائلين بأصالة الماهية في اعتبار الحيثية التعليلية و كذا التقييدية في حمل الموجود على الماهية، إذالماهية بحسب نفسها لا تأبي عن الوجود والعدم، فاذا كانت الحيثية التقييدية بمجرد مفهوم الوجود، او الإضافة المقولية الى الجاعل كمايزعمه هؤلاء المحجوبون عن شهوده، لم يستحق حمل الموجود إذ ضم معدوم إلى معدوم لايوجب استحقاق حمل الموجود لأن هذا المفهوم يساوي الماهيات في عدم الإباء عن الوجود والعدم، فانه وجود بالحمل الأولي، بل مفهوم واجب الوجود بما هومفهوم حكمه كذا.

وأما الإضافة الإشراقية فهي عين نورالوجود، كما ان الايجاد الحقيقي لاالمصدري عين الوجود الحقيقي، وينوّره اتحاد عدد هما الذي هو روح حروفهما. (ص ٣٨ و ٣٩ ج ١ ط ٢).

بيان: قوله: «و ينوّره اتحاد عدد هما الذي هو روح حروفهما» يعني ينوّر هذا القول الثقيل بأنّ الايجاد الحقيقي عين الوجود الحقيقي، اتحاد الايجاد والوجود في العدد لأنّ عدد كل واحد منهما مع حرف التعريف خمسون، وبلاحرف التعريف تسعة عشر كحروف بسم‌الله الرحمن الرحيم؛ واصطلاح ارباب علوم الارثماطيقي على أن الحروف اشباح والأعداد ارواح كماقال العلامة محمودبن محمد الدهدار المتخلص بالعياني في قصيدته المسماة بكنوز الأسماء بالفارسية:

نزد اهل خرد و اهل عيان حرف جسم و عدد اوست چوجان

ويسمى الأرواح بالقوى ايضاً، مثلا قال الشيخ الاكبر والبدر الازهر في الدرّالمكنون والجوهر المصون في علم الحروف من تلى بسم‌الله الرحمن الرحيم عدد قواه الظاهرة ٧٨٦ ثم صلى على النبي وآله ١٣٢ فانه لايسأل شيئاً الاأعطاه، وان واظب على ذلك يوشك أن يكون مستجاب الدعوة.

حيث إنّ الفصل علّة لتحصّل الجنس وهما متحدان في الوجود للحمل، سيّما في البسائط[٢٨] الخارجيّة. وهذا مناسب لتحقق الماهيّة[٢٩] بواسطة تحقّق الوجود الحقيقي. لكن ليعلم أنّ الماهيّة اعتباريّة انتزاعيّة وإن كانت من الإعتباريّات النفس[٣٠]

٢٨. قوله: «سيا في البسائط» لأن المركب كالجسم له مادة و صورة خارجيتان فالاجسام مركبات خارجية، فلها مادة ذهنية ايضاً مأخوذة بشرط لا، و صورة كذلك، والمادة الذهنية جنس والصورة الذهنية فصل. وهذه المادة متحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً و مختلفة معه باعتباري بشرط لا ولا بشرط، وكذا هذه الصورة مع الفصل الطبيعي. وأما البسائط سواء كان جوهرية أو عرضية فما به الإشتراك أي الجنس، و ما به الامتياز أي الفصل فيها متحدان وجوداً فالمادة والصورة أي الجنس والفصل في اعراض الجسم مثلاً مأخوذتان بشرط لا في العقل فقط، وليست لها مادة و صورة خارجيتان والاّ لكانت الأعراض أجساماً، ولذا كانت الأعراض بسائط خارجية.

٢٩. قوله: «وهذا مناسب لتحقق الماهية...» اي الوجه الأخير من اقسام الواسطة في العروض وهو نحو كون الفصل علة أي واسطة لتحصّل الجنس مناسب لتحقق الماهيّة بواسطة تحقق الوجود الحقيق. فاتحادهما اتحاد المبهم والمعين، واتحاد اللامتحصّل والمتحصّل، وان شئت قلت اتحاد السراب والماء، اونحوها من تعبيرات تمثيليّة أخرى.

٣٠. قوله: «وان كانت من الاعتباريّات النفس الأمريّة» قد حررّنا وجوه البحث عن نفس الأمر في رسالتنا المعمولة فيها «رسالة في نفس الأمر» وقد طبعت مع سبع رسائل أخرى باسم «ثمان رسائل عربيّة» و مماجرى من القلم في مفتتحها أن كلمة النفس بمعنى الذات، والأمر بمعنى الشيء، واطلاق النفس على الذات والامر على الشيء شائع ذائع؛ فنفس الأمر بمعنى ذات الشيء وحقيقته، فالشيء الذي له حقيقة فله نفسية بذاته و واقعية في حد ذاته فهو موجود في حدذاته مع قطع النظر عن فرض فارض و اعتبار معتبر. والواقعيات في نظام الكون الأحسن الأتم هي صور علمية نطلبها و نبحث عنها و نقيم البرهان عليها فاذا حصلت لناصرنا عالمين فيتفرّع عليها نتائج حقّة نستفيد بها في شئون أمورنا الدنيوية والأخروية. لا تتغير تلك الواقعيات عن حقائقها بفرض فارض و تصور متصوّر واعتبار معتبر. مثلاً الأربعة زوج، والانسان ممكن، والجسم المتناهي متشكل هي احكام واقعية نفسية لافرضية اعتبارية محضة، يترتب عليها نتائج علمية حقيقية بخلاف القول بأن الأربعة فرد مثلاً فانه لانفسية له اصلاً، وهكذا غيره من الكواذب الأخرى. فنفس الأمر هي عبارة عن أمر اصيل قويم لايتطرق اليها بطلان بل هي متن من متون الأعيان و تخم من تخوم الضرورة والبرهان،

←

الأمريّة إلاّ أن اعتباريّتها لاتنافي تحقّقها بواسطة الوجود الحقيقي بل تؤكّده[٣١] إذحيث

أي حدّ من حدودها واصل من اصولها الثابت ازلاً و أبداً سواء كان ذلك الامر موجوداً في الخارج او في الذهن.

وخلاصة الأمر في بيان نفس الأمر أن من المباحث الرئيسة في الفلسفة الإلهية والعرفان الحقيقي هوالبحث عن نفس الأمر. ويعنى بها صور حقائق القضايا الصادقة المتحققة في متن النظام الأحسن الوجودي التي لها في كل مرتبة من مراتب العوالم الطولية ظهور خاص، وتلك القضايا حاكية عنها، والكواذب بأسرها عارية عن نفس الأمر.

واذا عرفت معنى كون الشئ له نفس الأمر وان كان اعتبارياً فاعلم ان الماهية من الإعتباريات النفس الأمرية الا أنّ اعتباريتها هي تحققها بواسطة الوجود الحقيقي و يترتب على تلك الأمر الاعتباري الذي له نفسية أحكام واقعية صادقة حقيقية.

وفي معنى ذلك الاعتبار افاد صائن الدين في مقدمة تمهيد القواعد في شرح قواعدالتوحيد بقوله: ان الوجود عندهم لمّا كان أمراً زائداً على ماهيات الموجودات ولم يكن لشئ منها تحقق إلا باقترانه اليه و دخوله في نوع من انواع مطلق الحصول حقيقياً كان او اعتبارياً، تخيّلوا أن نسبة الماهيات إلى الوجود كنسبة الأجسام الى الحيّز، فكما أن لكل جسم اختصاصاً طبيعياً بمكان خاص لايتعدّى من نوع ذلك المكان اصلاً، كذلك الماهيات بالنسبة إلى الوجود، فان منها مالايكون لها تحقق إلاّ بحسب الفرض العقلي وهوالذي وجودها في القوى المدركة فقط كالنسب والإضافات الإعتبارية، وهذا النوع من الوجود يسمىّ عندهم بالوجود الفرضي و الأمور الإعتبارية معروضاته.

ومنها مايكون لها تحقق خارج الفرض والإعتبار سواء وجد الفرض العقلي أولم يوجد، و يسمّى عندهم بالوجود الحقيقي والوجود في نفس الأمر. ومن هذا القسم منه مايكون بالقياس الى الخارج ايضاً موجوداً وهو المسمىّ بالوجود الخارجي أي الخارج عن المشاعر؛ ومنه مايكون تحققه في المشاعر كالنسب والإضافات الحقيقية وسائر مايقع في الدرجة الثانية من التعقّل. انتهى (ص ١٣ و ١٤ ط ١ــ ايران).

و بالجملة أن الكلي الطبيعي مماله تحقق ونفسية خارج الفرض والإعتبار بواسطة الوجود الحقيقي فوصفه بالتحقق وصف بحال نفسه و بالحقيقة العقلية والعرفية؛ ولاينافي قولنا بان للكلي الطبيعي تحققاً و نفسية خارج الفرض و الإعتبار، قولهم بأنّ الماهية اعتبارية انتزاعية فتدبر. واما التجوز العرفاني فأمر أشمخ من هذه المباحث كما يأتي.

٣١. قوله: «بل تؤكّده» اى تؤكّد الإعتبارية وجود الماهية بواسطة تحقق الوجود الحقيقي.

لافرد ذاتي بغير واسطة لما كان الفرد الذاتي لمفهوم الوجود، فرداً لها ومنشأ لانتزاعها فوصفها بالتحقّق وصفٌ بحال نفسها وبالحقيقة العقليّة والعرفيّة. ولوتفوّه بالتجوّز[٣٢]

٣٢. قوله: «ولو تفوه بالتجوز...» يعني لوتفوه بأن وصف الماهية بالتحقق ليس وصفاً لها بحال نفسها بالحقيقة، بل بالتجوز كان بنظرعرفاني اوبرهاني ادق لايعرفه إلا الراسخون في الحكمة المتعالية. وفي الفصل الاول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الأسفار: الماهيات ليست محكوماً عليها بحسب ذواتها ولوفي وقت وجودها المنسوب اليها مجازاً عندالعرفاء (ج ١ ط ١ ص ١٩).
وذلك النظر الشامخ العرفاني والبرهاني انالوجود واحد وحدة حقة حقيقية شخصية و ينوّره اتحاد عدد الوجود والواحد الذي هوروح حروفها. فهوصمد لاجوف له وليس ماسواه إلاّ شئونه والشئون روابط محضة وإضافتها الى ذلك الوجود الصمدي إشراقية لامقولية.
و بعبارة أخرى أن ماسواه رابط لارابطي بمعنييها المستعملين في اعيان جميع ماسواه سبحانه، لابمعنييها المستعملين في القضايا، فان الوجود الرابط يطلق في الحكمة المتعالية على ماسواه سبحانه بمعنى أن المعلول مطلقاً بالنسبة الى علته المفيضة رابط بل ربط صرف و فقرمحض الى القيوم تعالى كالمعنى الحرفي لا استقلال له، فوجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة أي المعلولات هي أنحاء الوجودات بالجعل الابداعي البسيطي، فيقال للوجودات المعلولة روابط محضة لااستقلال لها، واضافتها الى علتها المفيضة اضافة اشراقية قائمة بطرف واحد عيني هو وجود علّتها جلّ شانها.
وفي قبال هذا الوجود الرابط، الوجود الرابطي بالمعني الذي ذهب اليه القوم في الفلسفة الرائجة من أن وجود المعلول بالنسبة الى علّته وجود رابطي يعني أن للمعلول وجوداً مستقلاً عن العلّة إلاّ أنها منسوب اليها ولايصحّ سلب هذا الانتساب عنه، أي لايصحّ انسلاخ المعلول عن هذا الانتساب الى العلة.
والوجود الرابطي بهذا المعنى يأباه فطرة التوحيد الحقيّق الصمدي، فانّ الكلّ روابط صرفة لانفسيّة لها، بمعنى انّها ليس لها وجود في نفسه بالنسبة الى الوجود الصمدي، إلاّ أن يكون مراد القوم من الانتساب الإضافة الإشراقية بقرينة كلماتهم الأخرى في الجعل والتوحيد على ما استوفينا البحث عن ذلك بالتحقيق والتنقيب في رسالتنا المعمولة في الجعل و سيأتي كلام المصنف في خاتمة الكتاب من ان العلامة الدواني لعله يشير الى هذا التوحيد الصمدي في طريقته التي سمّاها ذوق المتألهين و هي أن الواجب تعالى هوحقيقة الوجود التي لاافراد ولامراتب ولاانواع لها وهوالمنسوب اليه لكل ماهية، ولا سهم لها من الوجود إلا الانتساب اليه.
←

كان بنظر عرفاني أوبرهاني أدق لايعرفه إلاّ الرّاسخون في الحكمة. إذا عرفت هذا فلنشرح المتن:

كلّي الطبيعي هى الماهيّة اى الماهيّة التي هي المقسم للمطلقة والمخلوطة والمجرّدة وجوده وجودها شخصيّة لأنّ اللابشرط، الّذي هوالمقسم متحد مع البشرط شيء المسمّى بالمخلوطة كما بيّنا إذليس الطبيعي الذي هوالمقسم بالكلّيّة مرهونا كالعقلي، بل بكلّ الأطوار بدا مقرونا فلاتحاده بشخصه[٣٣] يحقّ وجوده ليس كوصف ما اعتلق أي وصفه بالوجود وصف بحال نفسه لابحال متعلّقه كما فصلنا وليس فيها أي في الأطوار والأشخاص مثل واحد[٣٤] عددي يعد وجوده اي وجود الطبيعي كان وجودات يعد أي

→ وقداجاد المصنف في تعليقة منه على الغرر حيث قال: (ص ١٧٤ ط الناصرى): ان حصر الوجود الحقيقي في الحق تعالى لاينافي وجود موجودات بوجودات مستعارية مجازية بضرب من البرهان و بمشرب اعلى لأهل الذوق والعيان، وأما عند أهل الكثرة فهي موجودة بالحقيقة كيف وعند هؤلاء الغفلة والجهلة هذا الوجود للارض، و ذلك للسماء، و ذاك لما بينهما، و هذا الوجود لزيد، و هذاالعمرو و هكذا، و كذا ان يمكن أن يتخطي إلى الملكوت الأسفل و الأعلى فاين وجودالله؟ نعم لمّا سمعوا من أهل العيان و البرهان من الانبياء و الأوليا، و العلماء و الفضلاء أن الله تعالى موجود نطقوا به بالتقليد؛ و هؤلاء العميان في شقاق مع من يقول من أهل العيان:

گر بعلم آيم او ايوان اوست	ور بجهل آيم او زندان اوست
گر بخواب افتيم مستان ويم	ور به بيداري بدستان ويم
گر بگريم ابر پرزرق ويم	ور بخنديم آن زمان برق ويم
گر بخشم و جنگ عكس قهر اوست	ور بصلح و عذر عكس مهر اوست
ما كئيم اندر جهان پيچ پيچ	چون الف او خود چه دارد هيچ هيچ

٣٣. قوله: «فلاتحاده بشخصه» الضميران كلاهما يرجعان الى الكلي الطبيعي، والباء بمعنى مع.

٣٤. قوله: «وليس فيها مثل واحد» مراده الشيئ الواحد لايكون اشياء متعددة. قال — ره — في الغرر (ص ٩٤ ط الناصرى):

ليس الطبيعي مع الأفراد	كالأب بل آبا مع الأولاد

وقال في شرحه: ليس الطبيعي مع الأفراد كالاب الواحد مع اولاد متعددة كما زعمه الرجل ←

. . . .

الممداني الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان، و نقل عنه أنّه كان يظن أنّ الطبيعي واحد بالعدد و مع ذلك موجود في جميع الأفراد و يتصف بالأضداد، و شنّع عليه الشيخ وقدح في مذهب. انتهى

وفي ذلك التمثيل ناظر الى كلام الشيخ في الفصل الثاني من المقالة السابعة من الميات الشفاء في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل حيث قال في الرد عليهم على زعمه: انت إذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ماضلّ فيه هؤلاء القوم خمسة— الى أن قال: والسبب الثاني غلطهم في أمر الواحد (يعني انهم لم يعلموا أيّ شيٌ معنى الواحد) فإنا إذاقلنا: إنّ الانسانية معنى واحد لم يذهب فيها إلى أنها معنى عددي واحد، وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثّر بالإضافة كأبٍ واحد يكون للكثيرين بل هوكاباء لأولاد (لأبناء— خ ل) متفرقين، وقد استقصينا الكلام في هذا في موضع آخر الخ (ص ٤٧٠ ط١رحلي).

بيان: قول الشيخ قد استقصينا الكلام في هذا في موضع آخر، ناظر الى رسالة مفردة له في هذا الباب، وقد ذكرها صاحب الأسفار ايضا في الفصل الثاني من المنهج الثالث من المرحلة الأولى منه في تقرير الحجج في اثبات الوجود الذهني حيث قال في الطريقة الثالثة من تلك الحجج:

و بالجملة الكلي الطبيعي بماهو كلي، أو معروض الكلّي من حيث كونه معروض الكلّي والكلية له تحقق في الخارج فان هذا ممّا لايتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلاً عن الحكماء الأكابر، وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم أن الكلي بماهو كلي ممّا لاوجود له في الخارج. وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنّع فيها كثيراً على رجل غزير المحاسن كبير السنّ قد صادفه بمدينة همدان قد توهم أنّ معنى وجود الانواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصّلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها، قائلاً هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الحكماء؟ وكأنّ ذلك المرء لماسمع من القوم انهم يقولون ان الأشخاص تشترك في حقيقة واحدة و معنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه أنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة الواحدة والمعنى الكليّ بصفة الوحدة والكلية واقعة في الأعيان وهو فاسد. الخ (ج ١ ط ١ ص ٦٧).

وأما ذلك العالم الذي صادفه الشيخ في مدينة همدان فلايدل انه كان همدانياً كما انه دائر في الألسنة بالرجل الممداني و ذلك لأن الشيخ صادفه بمدينة همدان والمصادفة لا تدلّ على أن أحدهما أو كليهما من اهل ذلك البلد.

. . . .

ثم ان المحاسن جمع الحسن كالمشاين جمع الشين والمقابح جمع القبح، و معنى كونه غزير المحاسن أنه كان عالماً ذافنون لاأنه كان كثيف اللحية كما انه سائرفي الألسنة ايضاً حتى رأينا من كان يدرّس اللآلي يفسّر غزير المحاسن بكثيف اللحية هازلاً ضاحكاً. وعلى هذا المنوال قد رأينا ايضاً غير واحد من الذين في كسوة العلماء وغيرهم من الشيخ والشاب ربما يمازح بعض منهم آخر، أويطعن في ركاكة عقله و فيلولة رأيه بتلك اللفظة فيقول هازلاً ساخراً بالنظم والنثر: انه رجل همداني، أويصفه أويناديه بالرجل الهمداني؛ و منشأ هذا الغلط الفاحش وإساءة الأدب هو سوء فهمهم من النقل المذكور من أنّ الشيخ صادف في مدينة همدان رجلاً من العلماء كبير السن غزير المحاسن.

وفي ذلك رسالة لبعض افاضل عصر الشيخ الرئيس ارسلها الى علماء مدينة بغداد المعروفة بمدينة السلام و قد ذكر الشيخ فيها بقوله: «ان رجلاً من اهل بخارا» ولا يبعد أن يكون ذلك الرجل هوالشيخ نفسه وقد عبّرعن نفسه بقوله: ان رجلاً من اهل بخارا الخ. بل الظن المتاخم للعلم، بل العلم حاصل بأن صاحب الرسالة هوالشيخ نفسه ارسلها الى مدينة السلام إلا أنه كان أحب أن تكون الرسالة بلسان غيره وما في الرسالة يحول حول حوارالشيخ و ذلك العالم الذي صادفه الشيخ في مدينة همدان، وقد طبعت مع اربع رسائل للشيخ في جامعة طهران بعنوان الذكري الألفية للشيخ الرئيس سنة ١٣٧٣ هـ ق=١٣٣٢ هـ ش. وبعض عبارات مفتتحها بعد التسمية هكذا:

سلام الله على مشايخ العلم والحكمة بمدينة السلام— الى قوله: و بعد ان رجلاً من أهل بخارا (يعني به الشيخ الرئيس نفسه) أحبّ الفلسفة وجهد فيها بمقدار ماأوتي من المقدور. ولمّا عَرَضَتْ له السَّفْرةُ إلى هذه البلاد لقي قوماً ممّن أخذوا عنكم، فكانوا يُحلّونه محلّ اهل العلم، وكان يسمع منهم اصولاً مشاكلة لما أخذها من مُعلّميه والكتب التي استفرغ في تدبرها جهده والنتائج التي تنتجت لفكره حتى بلغ مدينة همذان فصادف بها شيخاً كبيراً غزير المحاسن وافرالعلوم متقناً في العلوم الحكمية والشريعة السمعية فاستأنس واستطاب مجاورته، إلا أنه لما استكشف مذاهبه صادفها غريبةً عجيبةً مباينةً لما فهم عن الأقدمين أما المنطق فنطق آخر، وأما الطبيعيات فطبيعيات آخر، وأما الإلهيات فنمط مناسب لكلام الصوفية عجيب، ورأي له ايضاً في الهندسة رقماً آخر. و يُعجب من شيئ لايزال يصير عليه عند كل مخالفة يُعرَض، ويقول: ان هذا بديهيّة، وان هذا اجماع، وان هذا مأخوذ من أفواهكم معشر الحكماء بمدينة السلام ومن أفواه سلف منكم قد انقرض، الخ. (ص ٧٣—٧٥ ط ١— ايران).

اقول واني أرى أن ذلك العالم الكبير كان راسخاً في الحكمة المتعالية والحقائق العرفانية و يشيرفي

ليس كوجود زيد، فَانّ وجودات عمرو و بكر و خالد ليست وجوداً له بخلاف الطبيعي إذ يحمل عليها بهو هي. وقد صادف الشيخ في مدينة همدان رجلاً من العلماء كبيرالسنّ غزير المحاسن يقول: إن الطبيعيّ موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفراده. وتحقيق هذه المسألة[٣٥] على الحكيم الإلهي لا على المنطقي الباحث عن المعقولات الثانية إلاّ أنّها تذكر في كتب المنطق للتمايز بين الثلاثة كما ذكرنا.

→ قوله: «ان الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن افراده و يتصف بالأضداد» إلى رب النوع و افراده علي ما استقصينا الكلام في هذاالأمر القويم و استوفينا البحث عن هذا المطلب المظيم في رسالتنا المعمولة في المُثُل الإلهية، وهي لم تطبع بعد. واتصاف وجود واحد عددي يدل على انه وجود كلي سعيّ كما قال العارف ابوسعيد احمدبن عيسى الخزاز: ان الله لايعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها— الى آخرما نقله عنه الشيخ الاكبر الطائي في الفص الادريسي من فصوص الحكم، و الشيخ الرئيس لم يكن قائلاً بالمثل، وعقد الفصل المذكور من الهيات الشفاء في الرد عليهم وان كان في كلماته الأخرى جري الحق على لسانه في حقّية الرأي بالمثل وصحة العقيدة بهم، على التفصيل المذكور في الرسالة المشاراليها لنا.

٣٥. قوله: «وتحقيق هذه المسألة...» لأن العلم بأحوال اعيان الموجودات الخارجية على ماهي عليه في نفس الأمر على عهدة الفلسفة، ولايخفى عليك ان البحث عن الوجود الخارجي للكلّي الطبيعي من تلك الموجودات الخارجية، و موضوع المنطق هوالمعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول كماتقدم في تعليقة علي مفتتح الكتاب والمعقولات الثانية ليست بأعيان، إلا أن هذه المسألة تذكر في الكتب الميزانية للتمايز بين الثلاثة أي الكلي الطبيعي والمنطق والعقلي.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



ایساغوجی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الجنس ما على الحقايق حمل إن شركة الحقايق بما سئل

والجنس قدكان تمام المشترك يحوي على أيّ من الأجزاءاشترك

فثل حسّاس وإن قد شركا فصل بعيد لك ليس جنسكا

فإن بدالجواب عن مهيّة والبعض من ذي الشركة الجنسيّة

هوالجواب عن جميعها فهو قريب البعيد ماخالفه

النّوع ما على كثير اتّفق عند سؤال ما الحقيقة صدق

إبهام جنسٍ حسب الكون خذا اذكونه الدائربين ذاوذا

فاني الوجود هوفي أنواعه لاحسب المهيّة إذهي هي

والنّوع ذاتحصّل في العقل جا أو عالم الأرباب ممّا خرجا

فالنّوع فيه تمّ دون أغطية والجنس مغمور بكلّ الأوعية

نوع حقيقي كذا الاضافي بوجهٍ الجزئيّ له يكافي

والثان ما قيل عليه ضمّا مع غيره الجنس لدى جواب ما

بينها العموم والخصوص من وجهٍ فالانسان تصادفاً قن

بالجسم والنّوع البسيط البين سم والجزئي بالأخصّ من شيءٍ رسم

ترتّب الأجناس كالمرقي عبر لجنس أعلى من مقولاتٍ عشر

كذلك الأنواع قد تنازلت إلى الأخير كادم فيه فنت

ومن هنا بنوع الأنواع دعي ... وفصله فصل الفصول قدتعي

وما يقال في جواب أيّ شيْ ... في جوهر الشيْ هو الفصل بني

في شركا القريب بالقرب عرف ... فصل وفي البعيد بالبعد وصف

ثمّ الّذي لنوعه مقوّم ... فهو لجنسه هو المنقسّم

وإن يبدّل سائل بالعرض ... جوهره فعرض في الغرض

حقيقةٌ بعرض أو حقايقا ... فخصٌّ أو عمٌّ ذوا طرايسقا

من عارض يعرض للإنيّة ... وعارض شيئية المهيّة

مثل وجودِ عارض مهيّته ... شيئيّةٍ مطلقةٍ شيئيته

مفارق يدوم أو يزول ... بطؤاً سراعاً سلب أو حصول

ولازم من فكّه العقل امتنع ... فبيّن للشيء في الدّرك تبع

وغير بيّن على خلافه ... وجيْ لعدّ الباق من أصنافه

من لازم المهيّة من حيث هي ... والّلازم العيني والذهني افقه

هذان لازما وجود مقتضي ... وليس لازم الوجودين المضي

ذاتيّ شيء لم يكن معلّلا ... وكان ما يسبقه تعقّلا

وكان أيضا بيّن الثبوت له ... وعرضيّه اعرفن مقابله

وعرضي الشيء مثل العرض ... ذا كالبياض ذاك مثل الابيض

والخارج المحمول من صميمه ... يغاير المحمول بالضّميمة

كذلك الذّاتي بذا المكان ... ليس هو الذّاتي في البرهان

من لاحقٍ لذات شيْ من حيث هي ... بلا توسّطٍ لغير ذاته

فمثل الإمكان هو الذّاتي ... لا الذّاتي الإيساغوجي بل ثاني

غوص في ايساغوجى

الجنس ما أي كلّي على الحقائق المختلفة تُحمل إن جهة شركة الحقائق أي تمام ذاتيّها المشترك بينها بما هوسئل[1] فاذاسئل «الإنسان والفرس والبقرماهي؟» يقال: حيوان. والجنس قد كان تمام المشترك وهوما يحوي على أيّ من الأجزاء اشترك بين المسؤول عنها في السؤال، كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس حيث يحوي على تمام الأجزاء المشتركة بينها، وكالجسم النامي، الحاوي على الأجزاء المشتركة بين الإنسان والشجر، بخلاف الحسّاس كما قلنا: فمثل حسّاس بالنسبة الى الإنسان والفرس وإن قد شركا بينها لكن لايحوي على الأجزاء المشتركة بينها كالنامي والمتحرك بالإرادة فهو فصل بعيد لك ولأبناء نوعك ليس جنسكا إذليس تمام المشترك.

ثم نذكر أن الجنس قريب و بعيد والفرق بينها فإن بدا الجواب عن ماهيّة كالإنسان والبعض، من ذى الشركة الجنسية كالفرس فيقال: الحيوان في السؤال عنها بما هما؛ ويجاب به أيضاً عن السؤال عنه و عن البقر، و عنه و عن الغنم و غيرها

---

١. قوله: «بما هوسئل» فخرج الفصل لانه يقال في جواب أيّ شيْ في جوهر الشيْ، و كذلك النوع لانه كلي مقول علي واحد أوعلى كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو، وأما الباقيان فهما خارجان عن الماهية.

من المشاركات في الحيوانيّة كما قلنا: هوالجواب عن جميعها فهو جنس قريب والجنس البعيد ماخالفه كالجسم النّامي حيث يقع جواباً عن السؤال بالإنسان والشجر، ولايقع جواباً عن السؤال بالإنسان والفرس مع اشتراكهما فيه.

النّوع

النّوع ما أي كلّي على كثير متعلّق بصدق اتّفق أي متفق الحقيقة عند سؤال ماالحقيقة أي «ما» الحقيقيّة، احتراز عن «ما» الشارحة. أوالمعنى ما حقيقة ذلك[٢] الكثير المتفق صدق أي حمل. إبهام جنس دفع إشكال: ما الفرق حيث يعد الجنس ماهية مبهمة، والنّوع ماهيّة متحصّلة وكلّ منها لاتحصّل له إلاّ بالأفراد، فكما لاتحصّل للحيوان إلاّ بالإنسان والفرس و غيرهما كذلك لاتحصّل للإنسان إلاّ بزيد وعمرو وأمثالها؟

والحلّ أنّ ابهام الجنس بحسب وجوده فإنّ وجوده دائر بين وجودات أنواعه لأن فصوله المقسمة، علّة تحصّله[٣] بخلاف النوع فإنّ له وجوداً في العقل، منفكاً عن هذه

---

٢. قوله: «أو المعنى ما حقيقة ذلك ...» فالحقيقة على الأول صفة لما، وعلى الثاني خبر له.

٣. قوله: «لأن فصوله المقسمة علّة تحصّله» أي الفصل علة لتحصّل الجنس لا أنه علة لوجوده. فاعلم أن العلة إمامن علل الماهية أي من علل قوامها وهي ذاتياتها كالجنس والفصل للنوع، فان أخذابشرط لا فهما مادة وصورة عقليّتان لها. وإما من علل الصورة الخارجية للشئ كالمادة والصورة الخارجيتين من الهيولى والصورة الجسميّة للجسم؛ وإما علّة لتحصّل الشئ كالفصل لجنسه، وإمّا علة لوجود الشئ. فالثلاثة الأولى لاتكون عللاً لايجاد الشئ والعمدة في العلة هي علة وجود الشئ وهي لاتكون الا الوجود الصمدي الكل في وحدته بالوحدة الحقة الحقيقيّة الواجب بذاته، على أنّ معلولاته لاتكون إلا شئونه الذاتية على التحقيق الذي حررّناه في رسالتنا في الجعل.

وان شئت قلت: ان غيرالوجود اي الماهية التي تقال في جواب ماهو قديجوز أن تكون سبباً لصفة من صفاته ككون ماهية الاربعة سبباً لانقسامها الى متساويين، وقدتكون صفة لها سبباً لصفة الأخرى كالانقسام الى المتساويين سبباً لزوجية الاربعة، وككون الناطقية التي هي الفصل للانسان سبباً ←

المصنّفات والمشخّصات الكونيّة، وبالجملة عن المادة والعوارض المفارقة، و أمّا بحسب الماهيّة، فكلّ منها متعيّنة لا إبهام فيها و لهذا قلنا: حسب الكون والوجود خذا[4] إذ كونه

للمتعجبيّة التي هي صفة خاصّة للانسان، وقدتكون صفة خاصّة سبباً لصفة هي خاصّة أخرى ككون المتعجبيّة سبباً للضاحكية، وقدتكون صفة ماهي العرض سبباً لصفة أخرى مثلها ككون اتصاف الجسم باللّون سبباً لكونه مرئياً. وهذه الأسباب والعلل لا تكون موجدةً فان العلة الايجادية لوجود شيء يجب أن تكون مقدمة في الوجود على معلولها و لا متقدم بالوجود قبل الوجود. فقد نُبّهتَ بما قدّمنا أن الفصل ليس بعلة لوجود الجنس.

وان شئت قلت ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلاً إذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهماً متردداً بين اشياء متكثرة هوعين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعيّنت وزال عنها الإبهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الأشياء. فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعيّن وزوال الإبهام والتحصّل اعني الإنطباق على تمام الماهية أي تمام الجزء المشترك الذي هوتمام ماهية الحيوان، فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات، و عليّته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية و الفصلية على ما ينبغي. وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل وإلاّ لم يعقل الجنس إلاّ مع فصل مّا، و كذا توهم كونه علة للوجود في الخارج وإلاّ لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة.

قال القطب في شرح المطالع بعد نقل كلام الشيخ من ان الفصل ينفصل عن سائر الأمور التي معه بأنه هوالذي يلق أولاً طبيعة الجنس فيحصّله: ليس مراد الشيخ ان الفصل علة لوجود الجنس وإلاّ لكان إمّا علة له في الخارج فيتقدم عليه في الوجود وهو محال لاتحاد هما في الجعل والوجود؛ واما علة له في الذهن وهو ايضاً محال وإلاّ لم يعقل الجنس دون فصل؛ بل المراد أن الصورة الجنسية مبهمة في العقل يصلح أن يكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير محصّلة في نفسها لايطابق تمام ماهياتها المحصّلة، واذا انضاف اليها الصورة الفصلية عيّنها و حصّلها أي جعلها مطابقة للماهية التامّة، فهي علّة لرفع الإبهام والتحصيل. والعليّة بهذا المعنى لايمكن انكارها ومن تصفّح كلام الشيخ وأمعن النظر فيه وجده منساقاً اليه تصريحاً في مواضع و تلويحاً في أخرى (ص ۹۲ ط عبدالرحيم).

٤. قوله: «ابهام جنس حسب الكون خذا» اي الجنس بحسب وجوده منغمر في وجودات الفصول الطبيعية له فابهام الجنس انما هو بحسب وجوده لابحسب مفهومه و ماهيته لأن ماهيته معيّنة. وبالجملة أن

←

و وجوده هو الدّائر بين ذا أي ذاالنّوع كالإنسان وذا كالفرس فاني الوجود هو أي الجنس في أنواعه ولذا يقال: الجنس هوالمحمول علىالكثرة المختلفة الحقائق أي بحسب الوجود هوهي لا عاطفة على حسب حسب الماهيّة اذهي هي أي كلّ ماهيّة بحسب شيئية الماهيّة لا إبهام فيها فانّ الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي والنّوع ذاتحصّل في العقل جا[٥] أي في العقل الإنساني. هذا على طريقة المشّائين. أوفي عالم

حاجة الجنس الى الفصل ليس في قوام ذاته وماهيته بل في تحصّله، ولذا كان الفصل بالنسبة الى الجنس مقسماً لامقوّماً. وافاد في ذلك في تعليقة على غرر الفرائد بقوله: اعلم أن ابهام الجنس وعدم تحصّله ليس باعتبار ماهيته بما هي مفهوم بل من حيث التحقق لأن مفهومه متعين لاابهام فيه؛ وليس تعين مفهومه بالفصل والإ لكان المقسّم مقوّماً، ولا باعتبارانه ماهية ناقصة فانه بعض الماهية لأن الفصل ايضاً بعض الماهية، والماهية التامّة انّما هي النوع؛ بل ابهامه من حيث التحقق لأن وجوده وجودات وله من حيث التحقق اطوار وهي وجودات فصوله المقسّمة فهو الفاني فيها، ولذا يقال انه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق، والقول الحمل والحمل هوالإتحاد في الوجود فالوجود ينسب الى الفصل أولاً والى الجنس ثانياً؛ فالحيوان الجنس وهولا بشرط يحمل على الحيوان وحده وهوالمأخوذبشرطلا، وعلى الحيوان المأخوذبشرطشيء وهوالنوع، وعلى الفصل. (ص ٩١ ط الناصرى).

٥. قوله: «والنوع ذاتحصل في العقل جا» أي النوع جاء في العقل حالكونه ذا تحصّل، و كذا جاء النوع في عالم الأرباب حالكونه ذاتحصل. وفي نسخة مخطوطة من اللآلي عندنا: «والنوع ذا محصّل» مكان ذاتحصّل. ولكن ذاتحصل أولى بل متعين.

أما انه ذو تحصّل في العقل فنأتي بما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على آخر النهج الأول من منطق الإشارات فانه حق التحقيق في المقام قال:

من الكلية ماقد يتصور معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، ويكون كل مايقارنه زائداً عليه، ولايكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه.

ومنها مايتصور معناه لابشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لايقارنه، ويكون معناه الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة.

وهذا الأخير قديكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به فيصير هوأحد بعينه أحد تلك الأشياء.

وقديكون متحصلاً بنفسه أوبما انضاف إلى المعنى المذكور قبله ولايكون مبهماً ولا محتملاً لأن يقال

. . . .

على أشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لاتختلف إلاّ بالعدد فقط.
وهذا ان يشتركان في أن المعنى الأول يقال على الحاصل بعد لحوق الغيربه إلاّ أن اللاحق معطٍ لقوام ذلك المعنى في الصورة الأولى ويسمّى فصلاً؛ أو لاحق به بعد التقوم في الصورة الأخيرة ويسمّى عارضاً.
فالكلي يسمّى بالإعتبار الأول مادة، وبالإعتبار الثاني جنساً، و بالاعتبار الثالث نوعاً.
مثاله الحيوان إذا أخذ بشرط أن لايكون معه شيئ وإن اقترن به الناطق مثلاً صارالمجموع مركباً من الحيوان والناطق ولايقال له انه حيوان كان مادة.
وإذا أخذ لابشرط أن لايكون معه شيئ بل من حيث يحتمل أن يكون انساناً أوفرساً وإن تخصص بالناطق يحصل انساناً ويقال له انه حيوان كان جنساً.
وإذا اخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً و متحصلاً به كان نوعاً.
فالحيوان الأول جزء الإنسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين.
والحيوان الثاني ليس بجزء لأن الجزء لايحمل على الكل بل هوجزء من حده، ولايوجد من حيث هو كذلك إلاّ في العقل، ويتقدمه في العقل بالطبع لكنّه في الخارج متأخر عنه لأن الإنسان مالم يوجد لم يعقل له شيئ يعمّه وغيره، وشيئ يخصّه ويصيره هوهوبعينه.
والحيوان الثالث هوالانسان نفسه لأنه مأخوذ مع الناطق. والأشياء التي تنضاف اليه بعد تحصّله لا تفيده اختلافاً في الماهيّة بل ربما تجعله مختلفاً بالعدد كالإنسان الأبيض والانسان الأسود، و كهذا الانسان و ذلك الإنسان. فظهر الفرق بين الأشياء التي تدخل على معنى و تجعله أشياء مختلفة الحقائق، و بين الأشياء التي تدخل عليه و تجعله أشياء متفقة الحقيقة.
واذا تقرر هذا فنقول: لمّا كان الإنسان نوعاً كما قلنا كان متحصّل الوجود فكان كل ماينضاف اليه و يقترن به ممّا يجعله مختلفاً بالعدد فهو غير مقوّم إياه بل عارضٌ له بخلاف الحيوان، و لذلك كانت ماهية الأشخاص هي شيئاً واحداً. انتهى.
وأما انه ذو تحصّل في عالم الأرباب فلأن لكل نوع فرداً مجرداً عقلانياً في عالم الإبداع متحصلاً، بخلاف الجنس إذلارب الجنس فيه لأن الجنس ليس بمتحصل في الخارج حتى يكون له ربٌ.
واعلم أن ارباب الانواع هي المثل الالهية، ولما كان افلاطون الحكيم الالهي مبرماً على اثباتها و مصراً فيه اشتهرت بالنسبة اليه فيقال المثل الأفلاطونية. وهي حقائق الهية يعبّر العارف عنها بالأسماء الالهية، وفي الشرع المصطفوي –صلى الله عليه وآله وسلم– بالملائكة غالباً و تفصيل

الأرباب أي ربّات الأنواع بـاذن الله تعالى[٦] ـجلّت عظمته ـهذا على طريقة الإشراقيين[٧]

→ البحث عنها و استيفائه يطلبان في رسالتنا في المثل الالهية، و نكتفي هيهنا بالإشارة الى بعض الآيات القرآنية، والروايات الواردة في ذلك الحكم الحكيم والأصل القويم:
قال عزمن قائل: له معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من أمرالله (الرعد ١٢). و في المجمع عن أميرالمؤمنين عليه السلام: انهم ملائكة يحفظونه من المهالك حتى ينتهوابه الى المقادير فيخلون بينه و بين المقادير، الحديث.
و في اعتقادات الصدوق ـــ في باب الاعتقاد في العرش ـــ حمله ثمانية: واحد منهم على صورة بني آدم، و واحد على صورة الثور ، و واحد على صورة الاسد، و واحد على صورة الديك ؛ فالأول يسترزق الله لولد آدم، والثاني للسباع، فالرابع للطيور، الحديث.
و الى هذه الصورة في الحديث يشير العارف المير فندرسكي في قصيدته اليائية:

چرخ با اين اختران نغز وخوش وزيباستى صـورتى در زيـر دارد آنـچـه در بـالاستى
صـورت زيـريـن اگـر بـا نـردبـان معـرفت بر رود بـالا هـمـان بـا اصل خود يـكـتـاستى

و في النهج: اعلم انّ لكلّ ظاهر باطناً على مثاله (الخطبة ١٥٢). و في رواية: ان في العرش تمثال ما خلق الله من البر والبحر. و في اخرى: إن في العرش تمثال جميع ما خلق الله. ونظائرها كثيرة أتينا بها في الرسالة المذكورة.

٦. قوله «باذن الله» التعبير بالإذن رمز لا يفهم سرّه المستسرّ إلّا من رزق فهم التوحيد الصمدي، و وصل إلى حقيقة قوله سبحانه هوالاول والآخر والظاهر والباطن فإنّ الإذن الإلهي لما سواه ليس إذناً قوليا و نحوه مما يأذن أحد منّا أحداً كإذن رئيس دائرة جمع غيره مثلاً، بل إذن وجودي منسحب في الموجودات كلّها، قوله علت كلمته: و ما تشاؤون إلاّ أن يشاءالله رب العالمين (التكوير ٢٩) فعليك بالتدبر في نحو هاتين الآيتين احديها قوله سبحانه: الذين تتوفيهم الملائكة (النحل ٢٩ ـــ٣٣)، و أخريها قوله جل جلاله، الله يتوفى الانفس حين موتها (الزمر٤٣) حتى تعلم أن توفي الملائكة هومن شئون توفي الله الأنفس، و تصل الي سر معني الرمز في التوحيد القرآني الذي هوالتوحيد الحقيقي الصمدي ان الدين عندالله الاسلام، فالكل من عندالله سبحانه ايجاداً فيجب الفرق بين الايجاد والإسناد، بحول الله وقوّته أقوم واقعد.
٧. قوله: «هذا على طريقة الإشراقيين» انما لم يجر هذا القول على طريقة المشائين لأنهم قائلون بأن الموجودات حقائق متباتنة كما قال المصنف في الغرر: والوجود عند طائفة مشائية من الحكماء حقائق تباينت بتمام ذواتها البسيطة (ص ١٩ ط الناصري) ولا يخفى عليك ان الموجودات إذا ←

ممّا خرجا[8] أي من العقول الكلّيّة الخارجة عن العقول الإنسانيّة اذ كلّ نوع له فرد مجرّد عقلاني عندهم فالنّوع في عالم الإبداع[9] متحصّل مجرداً عن الأين والمتى والوضع والجهة وغيرها بخلاف الجنس إذ لاربّ الجنس عندهم. وقد أشرنا إليه بقولنا: فالنّوع تمّ فيه[10] أغطية والجنس مغمور وجوداً في وجودات الأنواع بكلّ الأوعية

كانت حقائق متبائنة كانت السنخيّة بينها منتفية فلايكون حينئذ بينها اشتراك في الخارج حتّى يكون وجودٌ ربّاً لآخر لأنّ أرباب الانواع حقائق نورية مجردة من سنخ افرادها الناسوتيّة الظلمانية، أي أن كل نوع له فرد مجرد عقلاني، و افراد ممنوّة بالمادة.

سبحان من اظهر ناسوته ... سرسنا لاهوته الشاقب

و قال المصنف في الغرر:(ص ١٩٤ ط الناصري).

وعندنا المثال الا فلاطوني ... لكل نوع فرده العقلاني

٨. قوله: «ممّا خرجا» بيان للأرباب، و افراد الفعل وتذكيره باعتبار لفظة ما.

٩. قوله: «في عالم الابداع» الإبداع هو ايجاد الشئ غير مسبوق بالمادة والمدة كالعقول المرسلة، والإختراع هو ايجاده غير مسبوق بالمدة كالأفلاك و ما فيها من والأجرام العلوية، والتكوين هو ايجاده مسبوقاً بالمادة والمدة، كما في الفصل التاسع من النمط الخامس من الإشارات و شرح المحقق الطوسي عليه. هذا هو تفسير الابداع عندالجمهور، و أما تفسيره عندالشيخ فهو ايجاد شئ بلا توسط اصلاً سواء كانت الواسطة مادة أوآلة أو زماناً أو غيرها حتى العقول. فالمبدع بالحقيقة عندالشيخ هوالعقل الأول فقط دون ما سواه لوجود الواسطة ولو كانت عقلاً؛ وأما عندالجمهور فالعقول كلّهم من المبدعات لأن الواسطة فيها عقول لامادة أوآلة أوزمان، والشئ الموجد عندهم بواسطة العقل فقط لايخرج عندهم عن كونه مبدعاً كما في الفصل الواحد والاربعين من النمط السادس من الإشارات و شرح المحقق الطوسي عليه.

و جلة الأمر أن المبدع هوالعقول مطلقاً عندالجمهور من الحكماء، و عندالشيخ هوالعقل الأول فقط، و أما على ما حقق في كتب الحكمة المتعالية والصحف العرفانية كالاسفار والفصوص والفتوحات فجميع نشئات الباري تعالى و تطوراته و تجلياته مبدع، فلا يخرج ذرة من الأرض والسماء بجميع مراتبها من الإبداع. ولكن مراد المصنف في المقام من عالم الإبداع هوعالم الحقائق العقلية على ما هو المتعارف عندالجمهور.

١٠. قوله: «فالنوع تمّ فيه...» الضمير راجع إلى عالم الأرباب. و يمكن ارجاعه الى العقل ايضاً بأن

. . . .

يكون راجعاً الى كل واحد منها.
ثم نهدي اليك في المقام ما حررنا في سالف الزمان من معنى تحصل النوع و ابهام الجنس بالفارسية على الإيجاز والإختصار و هو مايلي:
جنس مبهم است و نوع متحصّل: جنس مثلاً حيوان در تحقق و تشخص خود — يعنى در تحصّل وجود خارجى خود— محتاج بفصول انواع است تا او را از ابهام درآورد و تامّش كنند، بخلاف نوع كه تام است. در اين مدّعى دو دليل اقامه شده است:
يكى اين كه هرگاه جنس و نوع را در ذهن خود آوريم مى‌بينيم كه عقل در معنى نوع و حقيقت و خاصيت آن معطل ندارد و ابهامى در تشخص و خواص ذات آن نمى‌يابد، بخلاف جنس.
مثلاً اگر كسى سؤال كند خاصيت نبت چيست؟ و يا بپرسد حيوان چه ميخورد؟ مستحق جواب نيست. زيرا كه بالبداهه نبت تحصّل وجودى خارجى ندارد تا از آثار و خواص او خبر دهيم و جواب گوييم. ولى اگر سؤال كند كه گل گاوزبان خاصيت و اثر او چيست؟ و يا اين كه بپرسد خوراک گاو چيست؟ در اينجا مى‌توانيم جواب دهيم كه گل گاوزبان خاصيت او اين است، و خوراک گاو اين.
دليل دوم مبتنى بر حكمت متعاليه اشراقيين و متألهين از حكما بنا بر اصالت وجود صمدى بوحدت حقه حقيقيه است كه مشاء متأخر بدان نرسيده‌اند، و آن اين كه هر نوع از انواع را فرد نورى عقلى است كه ربّ افراد مادى همان نوع است.
بدانچه گفته‌ايم، جواب شبهه ديگر نيز داده مى‌شود. شبهه اين كه: چنان كه جنس در تحصّل خارجى خود محتاج بفصول است همچنين نوع در تحصّل خارجى خود محتاج بافراد و تشخّصات فردى خارجى است.
جواب آن اين كه: بنابر دليل اول، نوع در ذهن تمام و متحصل است، و عوارض مادى خارجى دخلى در حقيقت و تحصل او ندارد.
و بنا بر دليل دوم، نوع بفرد مجرد عقلى نورى در عالم ابداع بدون عوارض مادى خارجى اينجهانى وجود دارد؛ منتهىٰ اين كه: نوع كه بايد در اين جهان كون و فساد وجود يابد با عوارض مادّه، است و اين عوارض مادى دخلى در تحصّل نوع ندارد بلكه نوع بذاته تمام است، و اين عوارض عوارض وجودى خارجى مادى‌اند؛ و فرد مجرد عقلانى هر نوع كه رب‌النوع باشد يک فرد تمام حقيقت مفهوم نوع است يعنى آن نوع هر چه هست بتمامه آن فرد است.

أي مراتب نفس الأمر فالحيوان الذي تعقله ليس وجوده العقلي وجود الجنس بل هو مادة عقلية[١١] مأخوذة بشرط لا، و وجود الحيوان الجنسي لابشرط وهو الوجود المغمور في وجود الانسان العقلي الخارجي والعقلي الذهني والمادي والفرس الكذائي و غيرهما.

تقسيم للنوع إلى الحقيقي والإضافي

ثم النوع قسمان نوع حقيقي كذا إضافي بوجه متعلق بما بعده الجزئي له يكافي فإنّ الجزئيّ أيضاً حقيقي وإضافي. والإضافي من الجزئي يكافي الإضافي من النوع والثان ماقيل عليه حالكونه ضُمّا مع غيره الجنس نائب فاعل قيل لدى جواب ما هو. و بينهما أي بين النوع الحقيقي والنوع الإضافي العموم والخصوص من وجه فالإنسان تصادقاً فن فإنّه نوع حقيقي وهو ظاهر؛ وإضافي إذ يقال عليه وعلى غيره كالفرس: الحيوان في جواب ماهو. و بالجسم والنوع البسيط البين سم[١٢] يعني هما مادتا افتراقهما فالجسم نوع

---

١١. قوله: «بل هو مادة عقلية» قد تقدم وجوه التحقيق فيه في تعليقات هذاالغرص. والمصنف ايضاً يبحث عنه في الغرر حيث يقول (ص ٩٣ ط الناصري):

جنس و فصل لابشرط حُميلا ... فــذة و صـورة بشـرط لا

وقوله: «متعلق بما بعده» اي بقوله يكافي.

١٢. قوله: «البين سم» البين الفرق والمفارقة، قال علقمة بن عبدة:

ام هل كبيركم لم يقض عبرته ... اثر الأحبة يوم البين مشكوم

في قبل وشك البين يا ابنة مالك ... ولا تحرميني نظرةً من جمالك

قال المرزوقي في شرح الحماسة: البين يقع على وجوه: أحدهما أن يكون مصدربان يبين بيناً و بينونة. والثاني أن يكون ظرفاً، تقول: بين القوم كذا، و هولشيئين يتباين أحدهما عن الآخر فصاعداً. والثالث أن يفيد معنى الوصل، على ذلك قوله تعالى: «لقد تقطع بينكم» الا ترى أن معناه تقطع وصلكم، ولا يصح أن يكون المراد تقطع افتراكم، لفساد المعنى. و على هذا قولهم: سعى فلانٌ لإصلاح ذات البين من عشيرته، لأن المراد اصلاح الوصل لاالافتراق (ص ١٢٩٤ ط ١ مصر).

إضافيّ إذ يقال، عليه وعلى غيره كالنفس الناطقة: الجوهر في جواب ماهو. وليس نوعاً حقيقيا وهو ظاهر.

هذا إن أريد الجسم المطلق؛ وإن أريد مطلق الجسم فظاهر أيضا[١٣]. والنوعُ البسيط كالعقل الفعّال —بأن يكون له ماهيّة بسيطة ولايكون الجوهر جنساً— نوعٌ حقيقيّ وليس إضافياً.

والجزئي أي الإضافي بالأخصّ من شيء رسم حتّى الشيء العام[١٤]. وهذا يسمّى إضافيّا لأنّ جزئيّته بالنّسبة إلى شيء وأمّا في ذاته فقد يكون كلّيّا.

ترتب الكلّيّات

ترتّب الأجناس[١٥] كالمرقى أي كدرجاته عبرجنس أعلى أي إليه من مقولاتٍ عشر فكما يترتب الأجناس من الجوهر النّوعي إلى الجنس الأعلى كما هوالمشهور، كذلك الكميّات، من الكم النّوعي، كالخطّ المستقيم مثلا إلى الخط المطلق؛ إلى المقدار والكمّ

١٣. قوله: «وان اريد مطلق الجسم فظاهر ايضاً» اقول: وذلك لانه لايشمل النوع الحقيقي وذلك لانه مثل للنوع الحقيقي بالانسان فجعل الجسم في مقابله فلا يشمله، فيكون الجسم في قوله وان اريد به مطلق الجسم، مادة افتراق النوع الإضافي عن الحقيقي بقرينة المقابلة.

١٤. قوله: «حتى الشئ العام» الشئ العام يشمل الواجب والممكن لأنه تعالى شئ لا كالاشياء. و توهم بعض الناس أن الشئ جنس لكونه عاماً، ولم يفرق بين الذاتي والعرضي.

١٥. قوله: «ترتب الأجناس...» انما وجب انتهاء الأجناس في التصاعد لأنه لولا ذلك لزم تركب الماهية من أجزاء غير متناهية و يتوقف تصوّره على احضار جميعها بالبال؛ ويلزم وجود علل و معلولات لايتناهي وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس، وهومحال. وكذا وجب انتهاء الانواع في التنازل لأنه لولا انتهاء الأنواع في التنازل لما تحصّلت الأشخاص فلم يكن النوع نوعاً. ثم ان الضمير في عبر راجع الى ترتب الأجناس، ولا بأس فيه. وقيل الضمير فيه راجع الى الأجناس باعتبار كل واحد منها لقوله تعالى خلق الانسان ضعيفا.

المتصل القار[16] إلى الجنس الأقصى الذى هوالكمّ المطلق الأعمّ من المتصل والمنفصل. وكذلك الكيْفيّات من الكيف النوعي كبياض العاج مثلاً إلى اللون، إلى الكيف المبصر، إلى الكيف المحسوس، إلى الكيف المطلق الأعمّ من الكيف المحسوس[17] والنفساني والمختصّ بالكم والإستعدادي وفي الأعراض النسبية من الإضافة النّوعيّة كالتحتيّة في شيء للسقف، إليها للسّماء[18]، إلى الإضافة المتخالفة الأطراف. وقس عليها بواقي المقولات كذلك الأنواع قد تنازلت إلى النّوع الأخير من النّوع الإضافي الأعمّ

---

١٦. قوله: «والكم المتصل القار» عطف تفسيري لقوله المقدار، لأن المقدار هوالكمّية المتصلة القارة التي تناول الجسم والسطح والخط والجسم التعليمي الذي هوالكمية السارية في الجهات الثلاث للجسم الطبيعي. ويطلب البحث عن الكم في الغرر (ص ١٣٣ ط الناصري).

١٧. قوله: «الأعم من الكيف المحسوس» كل واحد من النفساني، والمختص بالكم، والإستعدادي مجرور معطوف على قوله الكيف المحسوس.

اعلم ان اقسام الكيف اربعة: احدها الكيفيات المختصة بالكمّيات إما المتصلة كالاستقامة والانحناء والشكل؛ أو المنفصلة كالزوجية والفردية.

وثانيها الكيفيات المحسوسة فان كانت راسخة سميّت انفعاليات كحمرة الدم؛ و ان كانت غير راسخة سميّت انفعالات كحمرة الخجل.

و ثالثها الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة فهي الملكات كالعلوم و صحّة المصحاح؛ و ان كانت غير راسخة فهي الحالات كالظنون و غضب الحليم.

و رابعها الكيفيات الاستعدادية فإن كان الاستعداد نحو الدفع فهو القوة كالصلابة والمصحاحيّة؛ و ان كان نحو الانفعال فهو لاقوة كعدم الصلابة و عدم المصحاحيّة. (الجوهر النضيد ص ٢١ ط ١).

وقد نظمها المصنف في غرر الفرائد (ص ١٣٤ ط الناصري):

و هو على اربعة قد انقسم ... ما اختص بالنفس وما اختص بكم

وما هو القوة واللاقوة ... و كيف محسوس بخمس قوة

١٨. قوله: «للسقف اليها للسماء» اي للسقف الى التحتيّة بالقياس إلى السماء. و قوله: «الاضافة المتخالفة الأطراف» كالأبوة والبنوّة والتيامن والتياسر والتقدم والتأخر. والاضافة المتوافقة الأطراف كالأخوة والمساواة والمجاورة و نحوها.

إلى الأخصّ كمافي الأمثلة المذكورة. في الجواهر تنتهي إلى النّوع الحقيقي كادم فيه فنت[١٩] الأنواع كلّها فإنّه النّوع الأخير فيه كلّ الأنواع فالإنسان الكامل الحقيقي له وحدة جمعيّة حقّة ظل الوحدة الحقّة الحقيقيّة لله تعالي: وفيك انطوي العالم الاكبر. ومن هنا آدم النّوعي بنوع الأنواع دعي وفصله الأخير الحقيق[٢٠] وهو العقل بالفعل

---

١٩. قوله: «كادم فيه فنت» فان النوع الأخير يستوفي جميع كمالات ماقبله مع اضافة لبطلان الطفرة صعوداً و نزولاً مطلقاً. و إن شئت قلت: ان كلّ تال في السلسلة الصعودية جامع لجميع كمالات المتلوّ بنحو أتم واعلى. فنوع الانسان اشرف الأنواع كما أن فرده الكون الجامع اشرف من سائر افراده ايضاً. وفي ينبوع الحيوة:

على صورة الرحمن جلّ جلاله	بدي هذا الإنسانُ من آمشاج نطفةٍ
وما آية في الكون منّي باكبرا	ونفسي كتابٌ قد حوى كلّ كلمةٍ
وما هو الإنسانُ والأسماء أنّما	هي الدّرر وهو لها نحو حقّةٍ
ومعرفةُ الانسان نفسَه أنّما	هو الحدُّ الأعلى للعلوم الرّئيسةِ

و رسائلنا الأربع الفارسية المطبوعة: «الانسان والقرآن، و نهج الولاية، والوحدة في نظر العارف والحكيم، والإنسان الكامل في نهج البلاغة» كلّها في ذلك المقصد الأسنى والمرصد الأعلى. فان شئت فراجع اليها.

٢٠. قوله: «وفصله الأخير الحقيق» الفصل على قسمين حقيقي و منطقي. والفصول الحقيقية هي انحاء الوجودات عندالمتوغّل في الحكمة المتعالية. والفصول المنطقية تنتزع عن الفصول الحقيقية و تجعل معرفات للماهية بخلاف الحقيقية؛ فالفصل الحقيقي ملزوم و مبدء و مأخذ للفصل المنطقي اي الفصول المنطقية عنوانات الفصول الحقيقية تؤخذ منها في تعاريفها ولا محالة كليات عقلية لتحمل. و في الحكمة المتعالية تسمّى الصور النوعية فصولاً حقيقية فالنفس الناطقة فصل حقيقي لاالناطق الذي هو مفهوم كلي؛ والنفس الحساسة فصل حقيقي قريب للحيوان و بعيد للانسان لامفهوما الحساس والمتحرك بالإرادة؛ والنفس النباتية فصل حقيقي للنبات لامفهوم النامي. وقال في الغرر (ص ٩٥ الناصري):

والفصل المنطقي اشتقاقي	كمبدء الفصل وذا حقيقي

و افاد في شرحه بقوله: الفصل منطقي و هو لازم الفصل الحقيقي كالناطق أوالنطق للانسان فهو ليس فصلاً حقيقياً إذ لوأريد النطق الظاهري كان كيفاً مسموعاً، ولو أريدالنطق الباطني أي

المتحد بالعقل الفعّال[٢١] فصل الفصول قدتعي تسمع.

درك الكليات كان كيفاً أو إضافة و انفعالاً و كلّها أعراض لاتقوّم الجوهر النوعي، ولا تحصّل الجوهر الجنسي. ومثله الصاهل والناهق والحسّاس والمتحرك بالإرادة وغيرها، وقد تقررأن الشئ غير معتبر في المشتقات ولا سيّما الفصول.

و اشتقاقي أي المشتق منه والمحكي عنه كمبدء الفصل المنطق و هوالملزوم ككون الإنسان ذانفس ناطقة، و كون الفرس ذانفس صاهلة، و كون الحيوان ذا نفس حسّاسة. واقتحام ذي في قولي ذانفس للاشارة في اللفظ الى الاعتبار اللابشرطي المعتبر في الفصل ليحمل وإلاّ فنفس النفس المأخوذة لابشرط فصل حقيقي، لكن اذا أخذت بشرط لا فهي صورة و جزء خارجي. و ذايقال له فصل حقيقي ايضاً.

ثم انما كان فصله الاخير الحقيقي هوالعقل بالفعل، لأن انسان هوعلمه و عمله و قد اثبت البرهان اتحادالعلم و العالم و المعلوم وجوداً، و كذلك اتحادالعمل والعامل والمعمول، والعلم هوالعقل و هو فوق المقولة حقيقةً، و كتابنا دروس اتحادالعاقل بمعقوله قد اغنانا عن الاقتحام في مباحث ذلك الإتحاد فان شئت فراجع اليه. ثم البحث عن اتحاد النفس بالعقل الفعال يأتي في القياس عند قوله:

والحق ان فاض من القدسي الصور وانما اعداده من الفكر

٢١. قوله: «و هوالعقل بالفعل المتحد بالعقل الفعال». في الفصل التاسع من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار: مراتب العقل و يقال لها العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل الفعّال؛ فالأول قوة، والثاني استعداد، والثالث كمال، والرابع فوق كمال. (ج ٤ ط ١ ص ١٦٠).

و من افادات الشيخ الرئيس في المباحثات: الحاصل فيك من العقل الفعال هوحقيقة العقل الفعّال من جهة النوع والطبيعة، وان كان ليس من جهة الشخص، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال؛ والمعقول من حقيقتك لايفارق حقيقتك في النوع والطبيعة و لايفارقه بالأشياء التي له و ليست له، فلا يفارقه بالشخص ايضاً، فيكون هو هوفي المعنى والنوع، و ليس هو هو بالشخص، لأن هذا يقارنه ما لايقارن ذلك، و يفارقه ما لايفارق ذلك (ص ١٣٥ و ١٩٣ من مجموعة رسائل اولها ارسطو عندالعرب ط ١ مصرعني بنشرها خدوم العلم عبدالرحمن بدوي)

اعلم ان للعقل اطلاقات في كلمات ارباب العقول. و للفارابي رسالة في اطلاقات العقل مجدية جداً في موضوعها كسائر مصنفاته مطلقا. و نحن نذكر هيهنا بعض ما وجدناها في مواضعها التحقيقيّة ممّا لها اهميّة خاصّة بالنسبة الى سائر اطلاقاتها مفيدة في اصول العقائد الحكميّة حقاً وهي

. . . .

مايلي:
١ـــ العقل في صحف القدماء من الآلهيين كثيراً ما يطلق على الواجب تعالى. و كانوا يقولون مثلاً ان العقل يدبّرالعالم و يديره و يريدون به المبدء الواجب والشواهد على ذلك كثيرة منها ما قال الشيخ في التعليقات: اذا قيل للأول عقل فانما يعني به العقل بالمعنى البسيط، لا بالمعنى المفصّل حتى تكون المعقولات خارجة عن ذاته لازمة له، فلاتكون ذاته متكثرة بتلك اللوازم التي هي المعقولات إلا تكثراً اضافياً الذي يتكثربه الشيّ في حقيقته و ماهيته (ص ١٧٤ ط ١ مصر).
ب ـــ العقل الفعّال، أحد معانيه هوالواجب جل شأنه فأما هو عقل فلما قلنا أولاً. و أما انه فعّال فلانه يسأله من في السموات والأرض كل يوم هوفي شأن فافهم.
ج ـــ العقل الفعّال احد معانيه هوالعقل الأوّل كما نص به الشيخ الرئيس في تعليقاته على الشفاء حيث قال: المعلول الأول وهوالعقل الفعّال امكان وجوده له من ذاته لامن خارج، فانه لوكان من خارج لزم أن يكون له امكان فقبل به هذا الإمكان فتسلسل.
د ـــ كل واحد من العقول المفارقة عقل فعال.
هـ ـــ العقل العاشر في السلسلة الطولية على اصطلاح المشاء عقل فعال. و صرّح الشيخ في المبدء والمعاد بهذين المعنيين حيث قال في الفصل الخامس من المقالة الثالثة منه في مخرج النفوس من القوة الى الفعل ماهذا لفظه:... فيجب أن تخرج هذه القوة الى الفعل بشيّ من العقول المفارقة المذكورة، إمّا كلها، و اما الأقرب اليها في المرتبة، و هوالعقل الفعّال. و كل واحد من العقول المفارقة عقل فعّال، لكن الأقرب منّا عقل فعّال بالقياس الينا.
و معنى كونه فعّالاً انه في نفسه عقلٌ بالفعل لا أن فيه شيئاً هوقابل للصورة المعقولة كما هوعندنا، و شيئاً هو كمال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها، و ليس فيها شيّ ممّا هوبالقوة و ممّا هو مادة البتة. فهي عقل و تعقل ذاتها لأنّ ذاتها أحد الموجودات، فهي عقل لذاتها و معقول لأنّها موجودة من الموجودات المفارقة للمادة، فلا يفارق كونها عقلاً كونها معقولاً، ولا كونها هذا العقل كونها هذا المعقول، فأما عقولنا فيفترق فيها ذلك لأن فيها ما بالقوة فهذا أحد معاني كونه عقلاً فعّالاً.
و هو ايضاً عقل فعال بسبب فعله في انفسنا و اخراجه اياها عن القوة إلى الفعل. و قياس العقل الفعّال الى انفسنا قياس الشمس إلى أبصارنا، و قياس ما يستفاد منه قياس الضوء المخرج للحسّ بالقوة الى الفعل، والمحسوس بالقوة الى الفعل.
فأول ما يحدث من العقل الفعّال في العقل الهيولاني هوالعقل بالملكة و هوصورة المعقولات الأولى

. . . .

التي حصل بعضها الا بتجربة ولا قياس ولا استقراء البتة مثل أنّ الكل أعظم من الجزء؛ وبعضها يحصل بالتجربة مثل أن كلّ ارض ثقيلة، و هذه الصورة تتبعها القوّة على كسب غيرها فتكون كالضوء للإبصار.

و إذا حصل العقلُ بالملكة استعدّت النفس للعقل بالفعل والعقل المستفاد، و كلاهما واحد بالذات مختلف بالاعتبار، فانه إذا حصل العقل بالملكة تمكّنت النفس من استعمال القياس و الحدّ، و توصلت الى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب. (ص ٩٨–٩٩ ط ١– ايران).

و قال في آخر الفصل الثالث من تاسعة الهيات الشفاء في صدور الأفعال من المبادي العالية في العقول العشرة: و كان عددها عشرة بعد الأول تعالى، أولها العقل المحرك الذي لايتحرّك و تحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل. و كذلك ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا و هو عقل العالم الأرضي و نحن نسميّه العقل الفعّال. (ص ٥٢٨ ط ١ج ٢ من الرحلي).

اقول: قوله نحن نسميّه العقل الفعّال، كأنه يشير الى أن هٰذه التسمية جارية على ممشي المشاء، و ذلك لمادريت من أن الشيخ اطلق العقل الفعّال على غير العاشر من العقول ايضاً و نعم ما فعل.

و اعلم ان مرادهم من العقول العشرة ليس بأن ثمة عشرة عقول متميز بعضها عن بعض كامتياز زيد عن عمرو بتشخصاتها المشخصّة خلق بعضها بعد بعض زماناً أوفي حكمه، بل القوم لمّا أرادوا ان يُبيّنوا النّظام الوجودي الصمدي بالعلم العنائي، و كان الحكمة هي المعرفة بأحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه بقدر الطاقة البشرية، و كانت الطفرة مطلقا صعوداً كان او نزولاً حسيّاً كان اوعقلياً، باطلة وكان العقل مبدء العالم ومنتهاه اعني انه هوالاول والآخر والظاهر والباطن، رمزوا من تعبيرهم ذلك الى تعلق ذلك العقل بكلماته النورية الطولية، و سريانه باطلاقه الكلّي الإحاطي السعيّ فيها، والآن كما كان، ألا ترى ان الشيخ صدر البحث عن ذلك السرّ المستتر في النمط السادس من الاشارات بقوله في الفصل التاسع منه بقوله القوم: لا تجد ان طلبت مخلصاً إلاّ ان تقول أنّ تمثل النظام الكلّي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق تفيض منه ذلك النظام على ترتيبه و تفاصيله معقولاً فيضانه و ذلك هوالعناية، و هذه جملة ستُهْدىٰ سبيل تفاصيلها. ثم شرع في سبيل تفاصيلها الى آخر النمط، تدبّر ترشد انشاءالله تعالى. ومع ذلك لابدّ لك من مرشد واصل إلى معرفة تلك الكنوز من الرموز والله سبحانه وليّ التوفيق.

و– من افادات المتأله السبزوارى في تعليقة منه على الأسفار (ج ٣ ط ٢ ص ٤٣٧): قد

الفصل والعرض الخاص والعام

وما كلّي يقال ويحمل في جواب أيّ شيء في جوهرالشيء هوالفصل يا بُنّي في شركاء القريب أي التميّز المستفاد من أيّ[22] إذا كان بالفصل من شركاء الماهيّة في

قران العقول الكليّة لاحالة منتظرة لها فكيف يتحوّل الروح النبوي الختمي ــصلى الله عليه وآله وسلم ــ من مقام الى مقام؟ فالجواب أن مصحح التحوّلات هوالمادة البدنية، ففرق بين العقل الفعّال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي و بين العقل الفعّال المصادف له فالأول له مقام معلوم، والثاني يتخطي إلى ماشاءالله كما قال صلى الله عليه وآله: لي مع الله، الحديث فما دام البدن باقياً كان التحوّل جائزاً. انتهى.

اقول ماجاء من الروايات في باب أن الأئمة عليهم السلام يزدادون في ليلة الجمعة، و في الباب الذي بعده من ان الائمة عليهم السلام لولا يزدادون لنفدما عندهم من كتاب الحجة من اصول الكافي، و نظائرها من الروايات، يكشف وجهها من ذلك التحقيق الأنيق الذي افاده.

ر ــ العقل في الكتب الميزانية والفلسفة المنطقية يراد به العقل النظري و قد تقدم كلامنا فيه في تعليقة على قوله: والفكر حركة الى المبادي.

ح ــ يطلق العقل الفعال على رب النوع الانساني

فاذادريت معاني العقل فاعلم ان ما قال المصنف من اتحادالعقل بالفعل بالعقل الفعال، يصح اتحاده بكل واحد من معاني العقل الفعّال. وسيأتي في القياس تفصيل البحث عن كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية هل هي على سبيل الرشح، اوعلى سبيل الاشراق، اوعلى سبيل الفناء في القدسي فارتقب.

ثم ان شئت فراجع الى شرح العين الثامنة والعشرين من كتابنا سرح العيون في شرح العيون، فان فيه فوائد جمة حول اطلاقات العقل الفعّال.

۲۲. قوله: «أي التميّز المستفاد من أيّ...» لايخفى عليك ان اطلاق المميّز على الجزء الذي هوالفصل اطلاق لاسم الشيء على آلته، و ذلك لأن تميزالجزء ليس اثراً يحصل منه، بل معناه تميزالعقل الماهية بواسطة حصوله فيه فان من شأن الجزء المختص انه إذا حصل في العقل امتازت الماهية عنده من غيرها فني الحقيقة المميز هوالعقل لا الفصل، فليتأمل.

وجه التامل ان الفصل سبب تحصل النوع في نفس الامر، فالانواع تتحصل بالفصول ولكل واحد

الجنس القريب فحينئذ بالقرب عرف فصل فيقال فصل قريب كالنّاطق للإنسان وفي البعيد بالبُعد وُصِف فيقال فصل بعيد كالحسّاس والمتحرك بالإرادة.

ثمّ الفصل الّذي لنوعه مقوّم فهو بعينه لجنسه الذي يُميّز الماهيّة عن الشركاء في ذلك الجنس، هوالمقسم[٢٣]. فالنّاطق للإنسان من علل القوام، وللحيوان من علل الوجود.

وان يبدل سائلٌ بالعرض جوهره الذي في سؤاله بأن يقول: أي شيء في عرض الشيء فعرضٌ في الغرض أي غرضه و مطلوبه العلم بعارض الشيء لاذاتيّه سواء كان ذلك العرض حقيقة واحدة يعرض أوحقائقاً مختلفة يعرض فخصّ أي عرض خاص أوعمّ اى عرض عامّ؛ الأوّل للأوّل والثّاني للثّاني. ذواطرائفا أي كلّ منها ذوأقسام كما قلنا: من عارض يعرض للانيّة أي شيئيّة وجود المعروض وعارض شيئيّة الماهيّة أي ماهيّة المعروض بلامدخليّة لوجودها في العروض. فالأوّل كمقولات الأعراض المحمولة اشتقاقا على المعروضات. والثّاني مثل وجود عارض ماهيّته[٢٤] اذ

منها اثر خاص متفرع على ذلك الفصل واقعاً سواء ادرك العقل ذلك التمايز بينها أم لا؛ فالتمايز بينها واقعاً أمر، و ادراك العقل ذلك التمايز أمر آخر.

٢٣. قوله: «هوالمقسّم» لأنّ الفصل كالناطق مثلاً يقسّم الحيوان إلى ناطق و غير ناطق؛ أي بانضمامه إلى هذا الجنس وجوداً يحصّل قسماً، وعدماً يحصّل قسماً آخر كماترى في تقسيم الحيوان الى الحيوان الناطق، والى الحيوان الغيرالناطق، فالمقسّم بمعني المحصّل حقيقةً فحيث انه محصّل قسم لجنس نوعه، فمُقسّم له بمعنى انه وجوداً يحصّل قسماً اي هومن علل وجوده؛ و في قبال هذاالقسم يقع ما له فصول أخرى غيرالنطق.

فجملة الأمرأنّ الفصل له نسبة الي النوع فهو مقوّم له اي داخل في قوامه، و ان شئت قلت الفصل من علل قوام نوعه، و له نسبة الى الجنس فهومحصّل له اي من علل وجوده و بذلك التحصيل ينقسم جنسه وجوداً الى نوع، و بعدم ذلك الفصل أي بوجود فصول أخرى الى انواع اخرى.

٢٤. قوله: «مثل وجود عارض ماهية» عارض مجرور صفة للوجود، و ماهيته منصوبة بذلك الوصف أي العارض. و ضمير ماهيته يرجع الى ذلك الوجود الموصوف أي مثل وجود يعرض ماهيّتهُ،

تقدّم الماهيّة المعروضة له عليه بالتقرر لشيئيّة الماهيّة في العقل لا بالوجود وإلاّ لتقدّم الشيء على نفسه أوتسلسل. ومثل شيئيّة مطلقة عارضة شيئيّته الخاصة، وماهيّة مطلقة عارضة للماهيّات الخاصة. وأيضاً مفارق أي كلّ منها عرض مفارق يدوم كحركة الفلك، وكثير من أحواله بالنّسبة إلى جسمه المطلق. فالحركة الوضعيّة المستديرة، عرض عام للفلك الأطلس؛ والسّريعة اليوميّة بالذّات خاصة له. أويزول كالإنكساف والإنخساف وحمرة الخجل وصفرة الوجل. بطوء ًسراعاً حال ليزول سلب اوحصول أي قسمة أخرىٰ لها إنّ كلاّمنها إمّا صفة ثبوتية[٢٥] للمعروض أوسلبيّة كالتعقّل والإدراك

لأن الوجود عارض الماهيته عروضا ذهنياً يكفيه نفس شيئيةالماهية لاخارجياً مقتضيا لوجود المعروض سابقاً فانّ المحقّقين من الحكماء قالوا بزيادته عليها في الذهن لا في العين، بل و لا في حاق الذهن بل بتحليل و تعمّل من العقل فان الكون في الذهن ايضاً وجود ذهني كما انّ الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شئ من الوجودين بنحو عدم الإعتبار لا اعتبار العدم. افاده في غررالفرائد في غرر في زيادة الوجود على الماهية (ص١٣ ط الناصري) في بيان قوله:

ان الـــوجـــود عـــارض المهيـــة تصـــوراً و اتحـــدا هـــويـــة

٢٥. قوله: «إما صفة ثبوتية...» التعقل والادراک صفة ثبوتية للنفس الانسانية، والجهل البسيط صفة سلبية لها. وهاتان صفتان معنويتان؛ ثم اتى بصفتين جسميتين ثبوتية وسلبية ايضاً اما الثبوتية فالبياض، واما السلبية فالعمى.

وانما قيد الجهل بالبسيط لاخراج الجهل المركب فانه ثبوتي، وقد تقدم تعريفه عند قوله: غوص في تقسيم العلم الى التصور والتصديق. وفي الفصل السابع من الباب الرابع من الاثنى عشرية لمحمدبن محمدبن الحسن الشهيرباين قاسم الحسيني العاملي.

قيل الرجال اربعة: رجل يدري و يدري انه يدري فذلك عالم فاتّبعوه، ورجل يدري ولايدري انه يدري فذلك ناس فذكّروه، ورجل لايدري و يدري انه لايدري فذلك مسترشد فأرشدوه، و رجل لايدري ولايدري انه لايدري فذلك جاهل فارفضوه. انتهى

وفي مجموعة مخطوطة عندنا نسب الكلام المنقول من الاثنى عشرية إلى الوصي اميرالمؤمنين علي عليه السلام.

. . . .

وفي غوالي اللئالي لابن ابي جمهور الأحسائي: روي عن بعضهم عليهم السلام، الناس اربعة: رجل يعلم ويعلم انه يعلم فذاك عالم فاتبعوه. ورجل يعلم ولايعلم انه يعلم فذاك غافل فايقظوه. ورجل لايعلم ويعلم انه لايعلم فذاك جاهل فعلّموه. ورجل لايعلم ويعلم انه يعلم فذاك ضال فأرشدوه (ص ٧٩ ج ٤ ط ١). ولكن في البحار نقلاً عن الغوالي: روي عن بعض الصادقين(ع): ان الناس اربعة رجل يعلم انه يعلم فذاك مرشد عالم فاتبعوه الخ (ج ١ ط ١ ص ١٦).

وفي روضات الجنات للخوانساري في ترجمة الخليل بن احمد النحوي المشهور: وعن الاصمعي المشهور قال قدم رجل من فزارة علي الخليل بن احمد، وكان الفزاري غبيّاً، فقال مسألة فأبطأ الخليل في جوابها فتضاحك الفزاري، فالتفت الخليل إلى بعض جلسائه، وقال: الرجال اربعة رجل يدري و يدري انه يدري فذلك عالم فاذروه، و رجل يدري ولايدري انه يدري فذلك غافل فايقظوه، و رجل لايدري و يدري انه لايدري فذلك جاهل فعلّموه، و رجل لايدري ولايدري انه لايدري فذلك مالق فاجتنبوه. انتهى

وقد نظم هذا المضمون الأمير محمود بن يمين الدين محمود الفريومدي الطغرائي الخراساني المشهور بابن يمين المتوفى ٧٤٣ هـ ق بالفارسية:

آنكس كه بداند وبداند كه بداند	گوى سبق از گنبد گردون بجهاند
وآنكس كه بداند و نداند كه بداند	بيدارش نمائيد كه بس خفته نماند
وآنكس كه نداند وبداند كه نداند	هم خويشتن از ننگ جهالت برهاند
وآنكس كه نداند و نداند كه نداند	درجهل مركب ابدالدهر بماند

اعلم ان الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم؛ والجهل المركب يقابله تقابل الضدين و معه لايمكن أن يستحصل العلم. وانما كان بين العلم والجهل المركب تقابل الضدين لأنها أمران وجوديان بينها غاية الخلاف لايجتمعان في موضوع واحد إلا على التعاقب.

وكما ان الجهل بسيط و مركب كذلك العلم قديكون بسيطاً وقديكون مركباً، والأول عبارة عن ادراك الشيء مع الذهول عن الادراك، وعن التصديق بأن المدرك ماذا.

والثاني أي العلم المركب عبارة عن ادراك الشيء مع الشعور بهذا الإدراك، وبان المدرك هو ذلك الشيء.

والعلم قد يستحصل مع الجهل البسيط، و أما مع الجهل المركب فلايمكن أن يستحصل؛ لأن الجاهل بالجهل البسيط لايعلم و يعلم انه لايعلم فيستحصل العلم؛ وأما الجاهل بالجهل المركب فلايعلم و

للنفس الإنسانيّة والجهل البسيط لها؛ والبياض والعمي للبدن ولازم عطف على مفارق من فكّه عن الملزوم العقل امتنع في الوصف إشارة الى التعريف، كمافي تاليه أعني فبيّن للشيء في الدرك تبع كما يقال اللاّزم البيّن مايلزم تصوره من تصوّر الملزوم وغيربيّن على خلافه أى لم يتبع فيه وجيء لعدّ الباق من أصنافه أي أصناف اللاّزم من لازم الماهيّة من حيث هي أي قسمة أخرى للاّزم[٢٦]؛ أنه إمّا لازم الماهيّة من حيث هي من دون اعتبار خصوصيّة أحد الوجودين أوكليهما كالامكان للماهيّة، والزوجيّة للأربعة؛ وإمّا لازم الوجود العيني كالحرارة للنّار والبرودة للماء؛ وإمّا لازم الوجود الذهني كالكلّيّة للإنسان العقلي كما قلنا: واللاّزم العيني والذهني افقه و هذان لازما وجود مقتضي[٢٧] يعنى أن اللزوم فيهما بمعنى الإقتضاء والمنشأ إذالوجود مبدء مطلق الأثر بخلافه في الماهيّة فإنّه فيها بمعنى التبعيّة.

ثمّ اشرنا إلى عدم ارتضاء قول العلاّمة الدواني[٢٨]: إن لازم الماهيّة لازم كلا

← لايعلم انه لايعلم ولذا لايستحصله، فالثاني مركب من جهلين والأول جهل واحد.

٢٦. قوله: «أي قسمة أخرى للاّزم» مامرمن قوله من عارض يعرض الخ بيان للعارض واقسامه، و هذا للاّزم، والفرق واضح.

٢٧. قوله: «هذان لازما وجود مقتضى» لفظة مقتضي صفة لقوله«وجود» والصواب أن يقال مقتض لكنه اشبعت الكسرة مراعاة لقافية الشعر حيث قال في المصراع الآخر وليس لازم الوجودين المقضيّ. ثم المقضيّ اسم ليس، ولازم الوجود منصوب خبره.

٢٨. قوله: «ثم اشرنا الى عدم ارتضاء قول العلامة الدوّاني...» ناظر الى ماحققه صاحب الأسفار في آخر الفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى منه (ج ١ ص ٢٠ ط ١) من أن الدواني لم يفرق بين الحينية والشرطيّة. والصواب أن نأتي بما أفاده ثم بما في تعليقاتنا عليه من البيان حتى يتضح حقيقة الأمر في المقام، قال:

«و بعض أجلّة صاحب البحوث حيث لم يتفقّه أن لازم الماهية كثبوت الزوجية للاربعة انما ينسب بالذات الى نفس الماهية ولايتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهية إلا بالعرض في الطبائع الإمكانية الغير المتحققة إلا بالجعل، ولاعلى وجودها إلا بالعرض ايضاً من جهة انها حالة الإقتضاء مخلوطة بالوجود لابالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عندالعقل من الماهيات وحيثية الوجود لها ←

. . . .

على أن يكون القضيّة المعقودة لذلك الحكم وصفية؛ ظنّ أن كون اللوازم واجبةً لملزوماتها نظراً الى ذواتها أنما يتصوّر إذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لولم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى مايوجدها؛ وظنّ أن الضرورة في قولنا الاربعة زوج مادامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيده بقيد الوجود، ولم يميّز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف، ولاالضرورة الذاتية الأزلية كما في قولنا الله قادر و حكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود أي مع الوجود لابالوجود كماني هذه الضرورة. أليس بين الضرورة بالشيْ زمانية أوغيرها، وبين الضرورة مادام الشيْ كذلك، و بين الضرورة الأزلية السرمدية الذاتية فرق محصّل؟ فاتخذه سبيلاً مستبيناً إلى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لابالوصف، و هذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لأنه مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدّمة و لوازمها المتأخرة، والفارق هوالتقدم والتأخر بنحو واحد منها هو ما بحسب الذات والماهية لابحسب الطبع والعلية المشهورة».

اقول: يعني ببعض اجلّة صاحب البحوث، جلال الدين محمدبن اسعد الدواني. والمقصود ان الدواني لم يفرق بين الحينية والشرطية.

بيان ذلك أن الماهيات وان كان معها احد الوجودين العيني اوالذهني لكن لوازمها انما هي لانفسها المقيدة بالوجودين على سبيل الحينية، لا أنها لوازم لها بشرطها موجودة حتى تصير لوازمها لوازم الوجود العيني او الذهني فآن كون صفة لموصوف حين كونه كذا غيركونها له بشرط كونه كذا. و جلة الأمران الدواني توهم أن لوازم الماهية لوازم الوجود حيث إن الماهية لاتنفك عن أحد الوجودين، ولم يعلم أنها لوازم لهاحين كونها موجودة أي حين كونها في ذلك الظرف لاأن الظرف شرط لانتساب لوازمها اليها.

و نزيدك بياناً حول ما افاده صاحب الأسفار فنقول:

قوله: «على جاعل الماهية» أي على الحيثية التعليلية. وقوله: «لابالذات» عطف على لابالعرض. و قوله: «على أن يكون القضيّة المعقودة» متعلق بقوله «مخلوطة بالوجود». و قوله: «ظن ان كون اللوازم» خبر لقوله بعض اجلة اصحاب البحوث. وكذلك قوله الآتي: «وظنّ ان الضرورة في» خبر بعد خبر لقوله بعض اجلّة اصحاب البحوث. وهكذا قوله الآخر: «ولم يميّز الضرورة الذاتية» خبر بعد خبر ايضاً لقوله بعض اجلة اصحاب البحوث، أي ان الدواني ظنّ أن كون اللوازم الخ؛ وظن أن الضرورة في قولنا الخ، ولم يميّز الضرورة الذاتية الخ. فقوله: «ولم يميّز الضرورة الذاتيّة...» الضرورة ان كانت على الاطلاق اعني من غيرقيد مادام الذات أومادام الوصف او غيرهما

الوجودين بقولنا: وليس لازم الوجودين المضى اي الّذي مضى ذكره قبلها وهو لازم الماهيّة لأنّه وإن كان معها أحد الوجودين إلاّ أنّه على سبيل الحينيّة لا المشروطة فليس الوجود بمعتبر في لزوم لازم الماهيّة أصلاً.

من القيود فالقضية ضرورية ذاتية ازلية، فان كانت مقيدة بمادام الذات فهي الضرورة الذاتية، أو بمادام الوصف فهي الضرورية بشرط الوصف. وانما لم يميّز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف لأنه جعل ضرورة لوازم الماهيات لذواتها مع كونها ذاتية الضرورة بشرط الوصف. وانما لم يميّز الضرورة الذاتية الازلية عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود لانه جعل شرط تحقق الضرورة الذاتية كون وجود الموضوع واجباً لذاته مع انه شرط تحقق الضرورة الازلية.

وقوله: «لابالوجود كمافي هذه الضرورة» أي لابشرط الوجود كمافي ضرورة لزوم الماهيات لذواتها. وقوله: «اليس بين الضرورة بالشئ زمانية اوغيرها» غير الزمانية كمافي المفارقات. وقوله: «وبين الضرورة مادام الشئ كذلك» اي زمانية اوغير زمانية. وقوله: «بين ذاتيات الماهية المتقدّمة و لوازمها المتأخرة» أي بين تلك الذاتيات و بين لوازمها المتأخرة. والمتقدمة صفة للذاتيات، والمراد بالذاتيات الجنس والفصل. وقوله: «والفارق هوالتقدم و التأخر بنحوٍ» بتنوين نحو، و ذلك كتقدم الملزوم على لازمه، وكتقدم الجنس والفصل على النوع.

بيان ذلك أنّ تقدم ذاتيّات الماهيّة تقدم بحسب الذات في مقام تجوهر ذواتها، ويقال له السبق بالتجوهر والسبق بالماهية، وهو سابق على ماهية النوع فضلاً على لوازم الماهية؛ وكذا الماهيات متقدمة بالتجوهر على لوازمها فضلاً على الوجود، و ان كانت متحدة مع الوجود. وقوله: «واحدٌ منها هو...» برفع واحد، جملة مستأنفة لانه مجرور صفة للنحو فلاتغفل. والضمير في منها راجع الى التقدم والتأخر؛ والسبق بالطبع هو تقدم العلة الناقصة على المعلول، و بالعلية تقدم العلة التامة على معلولها، والعلة الناقصة تنفك عن معلولها، وأما العلّة التامة فلا تنفك عن معلولها ولكن العقل يحكم بأن الوجود حاصل للمعلول من العلة ولاعكس فيقول مثلاً: تحركت اليد فتحرك المفتاح بتخلل الفاء.

فبما قدمنا دريت أن آراء الدواني في المقام فائلة جداً، ولايخفى عليك وجه ما وصفه به صاحب الاسفار من كونه بعض اصحاب البحوث ثم عقبه بقوله حيث لم يتفقّه، ثم نسبه بعدم التميز وعدّ آرائه ظنوناً.

غوص في الفرق بين الذاتي والعرضي

ذاتي شيء[٢٩] لم يكن معلّلا حتى عرف الذاتي بما لايعلّل و العرضي بما يعلّل وكان خاصّته الأخرىٰ أنه مايسبقه تعقلاً. وكان أيضاً بيّن الثبوت له إذا تعقّل ذلك الشيء بالكنه. و عرضيّه أي عرضي الشيء اعرفن في كلّ من المقامات مقابلَه و عرضي

٢٩. قوله: «ذاتي شيءٍ...» أي الذاتي في باب الايساغوجي لافي باب البرهان فلا تغفل. و يعرف الذاتي هذامتى جمعت الخواص الثلاث اجمع فلايرد لازم الماهية كالزوجيّة والإمكان للأربعة وماهية الشيء حيث إن الطرفين صادقان عليها.

وفي اساس الاقتباس للمحقّق الطوسي: ذاتي در اين اصطلاح منسوب نيست با ذات، چه بيك وجه خودعين ذاتست، وعين ذات منسوب نتواند بود با خود. و اين عرضى نيز منسوب نيست با عرض، چه اين عرضى مقابل ذاتى است، و مقابل آن عرضى كه منسوب بود با عرض جوهرى تواند بود (ص ٢١ و ٢٢ ط ١– ايران).

وفي الجوهر النضيد للعلامة الحلّي: الذاتي هو ما يقوّم ذات الشيء غير خارج عنه، فقولنا: مايقوّم ذات الشيء، نعني به ما لايتحقق تلك الماهية إلا به سواء كان نفس الماهية فانها ذاتية لأفرادها كالانسان لزيد وعمرو فان خواص الذاتي موجودة فيها؛ أوكان جزء منها كالحيوان للانسان أو الناطق له. وقد منع اكثر القدماء من اطلاق الذاتي على الأول لأن الذاتي منسوب إلى الذات والشيء لاينسب الى نفسه؛ وهوضعيف لأنها ذاتية لأفرادها لا للماهية نفسها.

وقولنا غير خارج عنه لأن المقوّم قد يطلق على مقوّم الماهيّة وهوالذي ذكرناه؛ وقد يطلق على مقوّم الوجود كالعلل وهي خارجة عن الماهية، فبالقيد المذكور خرج مقوم الوجود، وهذا الذاتي وهو مقوّم الماهية مغائر لمقوّم الوجود فان مقوّم الماهية يراد به الجنس والفصل أو المادة والصورة؛ وبالجملة جزء الشيء إمّا في الذهن أو الخارج، و مقوّم الوجود يرادبه الفاعل والغاية والموضوع. (ص ١٠ و ١١– ط ١– ايران).

بيان: ماقال في وجه انتساب الذاتي من ان الذات ذاتية لأفرادها لا للماهية نفسها، فالمقصود ان العوارض المشخصة وان كانت خارجة عن ماهية النوع كالانسان لكنها اجزاء افراد النوع فان زيداً مثلاً تحققه بشيئين أحدهما انه انسان، و ثانيها ان له مشخصات يميزها عن سائر افراد نوعه و كلاهما بالنسبة اليه ذاتيان، وان كانا بالنسبة الى نوعه احدهما ذاتيا والآخر عرضياً.

الشيء غير العرض[٣٠] ذاكالبياض إذالعرض مأخوذ بشرط لا ولايحمل على موضوعه ذاك مثل الأبيض إذالعرضي يحمل على معروضه مأخوذ لابشرط لكن في المنطق قد يطلق العرض على العرضي، كالعرض العام والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق فلايراد بها العرض[٣١] بمعنى الحال في المحلّ المستغني.

والخارج المحمول من صميمه متعلّق بالخارج أي خارج من حاقّ ذات المعروض يُغاير المحمولَ بالضميمة أي قديقال العرضي و يراد به أنّه خارج عن الشيء ومحمول

٣٠. قوله: «و عرضي الشئ غير العرض...» قال في الغرر: اذا أخذ السواد مثلاً لابشرط كان عرضياً محمولاً، واذا اخذ بشرط لاكان عرضاً غيرمحمول، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة. وليس الفرق بين العرض والعرضي بمجرد أن أحدهما مبدء الإشتقاق والآخر هوالمشتق فانه فرق لفظي، بل بأن وجود السواد مثلاً إذا أخذ لابشرط أي انه درجة من وجود موضوعه وانه ظهور ذلك الوجود فهو عرضي لأن العرضي هوالخارج المحمول والحمل هوالاتحاد في الوجود؛ واذا اخذ وجوده بشرط لا اى انه وجود ناعتي و وجود الموضوع وجود منعوتي و أحدهما زائد على الآخر وان كان زائداً متصلاً بل لازماً إذ فرق بين ان يكون الشئ مع الشئ وان يكون الشئ نفس الشئ فهو عرض، فالعرض والعرضي متحدان بالذات متغائران بهذا الاعتبار. انتهى (ص ٢٤٦ ط الناصرى)

و قال الشيخ محمدتقي –رحمة الله تعالى عليه– في هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين: ان الذاتيات من حيث المغائرة مادة و صورة، و من حيث الاتحاد جنس و فصل؛ والعرضيات من حيث التغاير عرض و موضوع، و من حيث الاتحاد عرضي و ماهية مثلاً (ص ١٥ ط ١ الرحلي الحجري).

اقول: لعل مراده من قوله والعرضيات الخ، أنها اذا لوحظت بالنسبة الى موضوعاتها متغائرة في الذهن فهيهنا اعراض و موضوعات لاتحمل على موضوعاتها فلايقال هذا الجوهر بياض فاذا لوحظت بالنسبة الى وجوداتها الخارجية فهي متحدة بماهياتها وجوداً فيقال هذا الجوهر ابيض فالابيض عرضي، والجوهر ماهية.

٣١. قوله: «فلايراد بها العرض...» المستغني صفة للمحلّ. اي لايرادبها العرض القسيم للجوهر بل يرادبها العرضي المقابل للذاتي في باب الايساغوجي.

عليه كالوجود والموجود والوحدة والتشخّص ونحوها ممّا يقال إنّها عرضيّات لمعروضاتها فإنّ مفاهيمها خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم. وقد يقال العرضي ويراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والأسود في الأجسام والعالم والمدرك في النفوس. كذلك الذاتي له إطلاقان أحدهما بذاالمكان أي الذاتي المستعمل في الكلّيّات الخمسة أي ماليس خارجاً عن الشيء ليس هوالذاتي في كتاب البرهان إذ يراد بالذاتي المستعمل هناك ماينتزع من نفس ذات الشيء فيكفي ذاته في انتزاعه كما قلنا من لاحق لذات شيء من حيث هي بلاتوسط لغير ذاته في لحوقه فمثل الامكان[٣٢] هو الذاتي فيقول الحكيم: إنّ الإمكان ذاتي للماهيّة الإمكانيّة لاغيري بهذا المعنى، كما قلنا: لا الذاتي الإيساغوجى بل ثاني من المعنيين.

---

٣٢. قوله: «فمثل الامكان...» قال الحكيم الميدجي ــرضوان الله تعالى عليهــ: لا يخفى ما فيه من سوءالتأليف وعدم التسليس، ولوقال:

فكل ماهناك ذاتياً جي ليس بذاتي في الا يساغوجي

كان اقلّ زحافاً. انتهى ملخصاً.

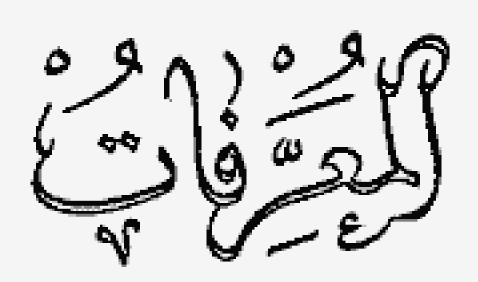
اقول: والأحسن أن يقال مكان البيت نحو هذين البيتين:

فالذاتي في باب الايساغوجي جنس وفصل ثم نوع قد يجي
وانّما الذاتي في البرهان يعني به ماهو كالامكان

في الجوهرالنضيد: الذاتي لفظ مشترک بين معان و اشهرهاالمقوّم، وليس هوالمطلوب في كتاب البرهان، بل المطلوب هنا ماهو اعمّ منه و ذلك لأن الأعراض الذاتية اعني الأعراض التي تلحق الشيء لما هوهو أي لذاته كالتعجب اللاحق للانسان باعتبار ذاته يطلق عليه لفظ الذاتي ايضاً كما يطلق على المقوّم و كلاهما يستعملان هنا (ــ اي في كتاب البرهانــ والمعنى الاعم الشامل لهما معاً هوأن يقال ما يؤخذ في حدّالموضوع، او يؤخذالموضوع في حدّه فالأول كأخذالحيوان في حدّالانسان، والثاني كأخذالعدد في حدّ الزوجية كما تقول: الزوجية انقسام بمتساويين في العدد. (ص ١٧٧ ط ١ــ ايران).


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


المعرفات



انّ المعرّف الّذي قاد إلى ... تعقّل الشّيء بوجهٍ فصّلا

مساوياً صدقاً يكون أوضحا ... ألا ترى سمّي قولا شارحا

فلامجاز والقرينة اختفت ... وشركة اللّفظ وما تشابهت

وإنّما التّعريف بالحدّ يخصّ ... إن كان بالفصل القريب يقتنص

فإن مع الجنس القريب فهوتمّ ... وحدّ ناقص بدونه اتّسم

سواء النّقص أبالفصل فقط ... أم كان بالجنس البعيد مرتبط

رسم إذا بخاصةٍ يبان ... كذينك التّمام والنّقصان

ولايصحّ بالأعمّ والأخصّ ... وربّما أجيز ذا فيما نقص

وكلّ هذي بالحقيقي سمّ ... تعريف اسمي هوشرح الإسم

أسّ المطالب ثلاثة علم ... مطلب ما مطلب هل مطلب لم

فما هو الشارح والحقيقي ... وذواشتباك مع هل أنيق

وهل بسيطاً ومركّباً ثبت ... لميّة ثبوتاً إثباتا حوت

اليه الت مافريق أثبتا ... مطلب أيّ أين كيف كم متى

وفي كثيرٍ كان ماهولم هو ... كما يكون ماهوهل هوانتبهوا

والإنخساف الأوّل يناسب ... وفي وجودي اتّحد المطالب

جواب ما الحقيقة قدكان عمّ ... الجنس والنّوع وحدّاً هوتمّ

بالدّاني والعالي والأعلى وزّعت فأين مجمل وما قد فصّلت
إذ شيء أو أشياء بسؤلٍ تتّسق تختلف الحقايق أو تتّفق
فالأوّل الكلّي بحدٍّ أجبا وثانياً أجب بجنسٍ نسبا
والأوّل الجزئي وثالث شرك في النوع إن بما إليه قد سلك
وقد يقال الفصل قد يقال وما الحقيقيّ به السّؤال
وليس فيه البعد عن صوابٍ عند الحكيم صاحب اللباب
اذا الفصول صور نوعيّة والشّيء شيئاً كان بالفعليّة
من ذا على الفصل القريب دارحدّ اذا المقوّمات كلاً ذاوجد
لكنّه قواعد القوم هدم وقولهم لذي الجميع محترم
وللألهي تفنّن النّمط ووجه ميزٍ بقوام ما اختلط
هاؤم إلى حدّ الوجود بعلل حدود وسطيٍ في البراهين تحل
فنه ما مبدء برهان وما نتيجة وما تأتي منها
وذا تمامه فاذجزء سبب لآخر كمثل تعريف الغضب
بغليان دم قلب يعتري للانتقام وخسوف القمر
بانمحاءِ نوره والشّمس لحجب الأرض بينه والشّمس
إنّ قياسين بكلّ طويا عليك ترتيبها ما اختفيا
فإن على العلّة تقتصر يعدّ مبدء برهانٍ وبالمعلول حدّ
نتيجة له وتمّ حصلا يجمع الإنمحا وحجب مثلا
وربّما حسّ ولا علّات إذ في أمورٍ اعتباريّات
الحدّ بالبرهان ليس يكتسب اذلا إلى النّهاية الأمر ذهب
أواكتسابه يكون دائرا إن يكن الأوسط حدّاً آخرا
وكيف والذّاتي لو تكرّرا بدا الغنى عنه وخلف ظهرا
وإنّه صودر في البيان إن لم يكن لواحدٍ حدّان
وإن بأوسط هو الرّسم اقتنص فكيف الإقتناص للذّات يخصّ
وايضا إن أطلقت حمل الأكبر فهكذا مستنتج في الأصغر
وإن على حدّيّةٍ له حمل فكيف حدّ النوع للخصّ جعل

ليس بضدّ الشيء كسب حدّه ... إذ ضدُّ حدّ الضدّ حدُّ ضدّه

فانّه دور ومافيه جلا ... بمثله اقتسام أيضا بطلا

وليس باستقراء جزئياتٍ ... إذلم يفد علماً بكلّياتٍ

فالحدُّ بالتّركّب اقتناصه ... وذا بأن تستشرفوا أشخاصه

حتّى تروا من أيّ الاجناس العشر ... فتأخذوا مقوّماته الأخر

فغبّما رتّب كلّما وجد ... حملا ومعنى ساوت المحدود حدّ

تساوي الحمل لتميز عمد ... تساوي المعنى لديهم معتمد

إنّ الحدود حسب الوجود ... والحصر في التّميز من ردود

فجوهر وناطق ومائت ... تميّز الانسان فيها ثابت

لكنّها ليس له سويّة ... والحدّ قول قد حكى المهيّة

من ثمّ ما في بدو تعليم نضع ... للإسم بالإثبات قلبه يقع


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

غوص في المعرّفات

إنّ المعرّف هو الذي قاد عقلنا إلى تعقّل الشيء المعرَّف بوجهٍ فصّلا بعدما كان الشيء المعرَّف متصوّراً بوجهٍ مجمل إذ لا يطلب المجهول المطلق[1] مساويا ذلك المعرَّف

---

١. قوله: «اذ لايطلب المجهول المطلق» كلام كامل غاية الكمال فانظر الى ماتطلبه من أي طريق فيك و منك تطلبه فان الاصل الرصين الذي عليه طلب المعارف مطلقاً هوان المدرك لايدرك شيئاًما كان إلا بما منه فيه، كما افاده العلامة القيصري في شرحه على العيسوي من فصوص الحكم (ص ٣٢٨ ط ١– ايران) و كما افادالصدر القونوي في مفتاح الغيب بقوله الشريف الثقيل: لايطلب شئ غيره دون مناسبة و هي أمر جامع بينهما يشتركان فيه اشتراكاً يوجب رفع الإمتياز لامطلقا بل من جهة ما يضاهي به كل منها ذلك الأمرالجامع و من حيث يشتركان فيه. ولكل مناسبة ثابتة بين طالب و مطلوب رقيقة بينها هي مجرى حكمها و صورته، وتحدث تارة مع أحدالطرفين و أخرى من كليها (ص ٩٥ من مصباح الانس ط ١ – ايران).

والى ذلك المطلب المنيع اشارالعارف الرومي في اول الدفترالرابع من المثنوي:

عاشق هر پيشه و هرمطلبي حق بيالرد اول كارش لبي

و قد أجاد العارف الجامي ايضاً نظماً:

مرادى را زاول تا ندانى كجا در آخرش جستن توانى

بلى اين حرف نقش هرخيال است كه نادانسته را جستن محال است

و ان شئت فراجع إلى الدرس الواحد والثلاثين من كتابنا دروس معرفة النفس فانّ فيه بعض فوائد ←

. . . .

أخرى ايضاً. وفي ينبوع الحيوة:

وما لم يك المطلوب للطالب بدى فأين إلى المطلوب كان بشجعة
وانت تشاء الله ربّ العوالم فمن سرّك اطلب وجه تلك المشيّة
وطالبُ شيءٍ واجدُ الشيءِ مجملاً كحكم النداء حكم اوّل وهلة
فكيف تنادي الله مالم تُشاهد شهودالعيان اوشهوداً بخُفية
هوالصمد لايعزبُ عنه خردلٌ جَداوله كالبحر أوكالبُحَيرة
جداولٌ اخرىٰ ماتريها كأنهر وقد جرّتْ عن اصلٍ كنبت فسيلةٍ
فمن وحدةٍ عين الهويّةِ آنكا بِجدٍ وَلكَ الحقّ تنادي بخُبرةٍ

ثم يجب أن تعلم أن التعريفات لا تنتج إلا التصور و هو غير كاف في ادراك الحقائق و وجدانها خصوصاً في الكيفيّات لانها لاتحصل إلا بالذوق والوجدان كما لايمكن معرفة لذة الوقاع إلابالذوق، ولا يمكن للعنّين ادراك لذةالوقاع على سبيل السماع، و جميع الوجدانيات بهذه المرتبة فمن ليس له قوة الوجدان لايمكن له حصول العرفان.

والمراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لاالبرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالايمان والتقليد فان كلاً منهما وان كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لايلحق بمرتبة العلوم الكشفية إذليس الخبر كالعيان. (شرح القيصري على فصوص الحكم ص ٢٤٥ ط ١)

والغرض أن الإكتفاء بالعلوم الرسميّة لاينبغي لمن كان طالب المعارف الحقّة الآلهية لا أن المعرفة بها ليس بصواب فانّها معدّات النفس لتحصيل المعارف فعليك بجمع المعرفتين والنيل بالمنقبتين كما قال تعالى: لأكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم (المائده ٦٧). ومن الكلمات السامية للشيخ الاشراقي الالهي قوله في آخر التلويحات: «كن كثيرالدعاء في أمر آخرتك فان الدعاء نسبته الى استجلاب المطالب كنسبة الفكر الى استدعاء المطلوب العلمّي فكلٌ مُعِدٌ لما يناسبه (ص ١١٩ ط ١ـــ ايران).

وقد يطلق الحد على المعنى الأعم من ذلك كقولهم: وجود العلة حدّ تام للمعلول، و وجود المعلول حدّ ناقص لها. و كقولهم: ان التعاريف المثبتة في اوائل العلوم المدوّنة للأشياء قبل اثبات وجودها حدود اسمية، و بعده حدود حقيقيّة. و مرادهم بالحدود هنا مطلق التعاريف لاما يقابل الرسوم. و سيأتي قوله في ذلك:

وكل هذي بالحقيقي سم تعريف اسم هو شرح الاسم

للشيء المعرّف صدقاً أي لايكون أعمّ ولا أخصّ منه و يكون أوضحا وأجلىٰ منه لامساوياً في الجلاء فضلاً عن كونه أخفى ألا ترىٰ سمّي المعرّف قولاً شارحاً والشرح هو الإيضاح فلا مجاز أي لايستعمل المجاز في التعريف والحال أن القرينة الصّارفة الموضحة للمراد اختفت ولا بأس إن وضحت إذ المقصود من اللفظ إفادة المعنى.

وشركة اللفظ وما تشابهت أي لايجوز استعمال الألفاظ المشتركة والمتشابهة في التعريفات أيضا؛ والتقدير و القرينة المعيّنة اختفت. و حذفت عن الثاني بقرينة الأوّل.

ثم شرعنا في بيان تميز الحدّ عن الرّسم بحسب الإصطلاح فقلنا: وإنّما التعريف بالحدّ أي باطلاق الحدّ عليه يخصّ إن كان بالفصل القريب يقتنص اقتنصه اصطاده، والباء للمصاحبة أي إن كان التعريف مصاحباً للفصل القريب و به أخذ. و يمكن أن يرجع ضمير كان إلى الشيء المعرّف. فإن كان الفصل القريب مع الجنس القريب فهوأي الحدّ تمّ مخفف تام وحدّ ناقص بدونه اتّسم سواء النقص أي التّسمية بالناقص أكان التعريف بالفصل فقط أم كان الفصل بالجنس البعيد مرتبط.

ثم التعريف رسم إذا بخاصة بيان الشيء المعرّف كذينك الحدّين التمام والنقصان في الرّسم فإن كانت الخاصة مع الجنس القريب فرسمٌ تامٌ وإلاّ فناقصٌ سواء كانت وحدها أم كانت مع الجنس البعيد. ولايصح التعريف بالأعمّ والأخصّ من المعرَّف. و ربّما اجيز ذافيا نقص أي في التعريف الناقص وكلّ هذي من أقسام التعريف بالحقيق سمّ وفي مقابله تعريف اسمي هوشرح الإسم و ايضاح حقيقة اللّفظ لاماهيّة الشيء.

← وكذا في آخر البحث عن الحدود:

من ثمّ معاني بدء تعليم تضع | للاسم بالاثبات قلبه وقع

غوص في المطالب

أُسّ المطالب[٢] للناظر في استعلام الشيء ثلاثة علم وكلّ منها اثنان فالكلّ ستة: أوّلها مطلب ما وثانيها مطلب هل وثالثها مطلب لم. فما قسمان: أحدهما هوالشارح، و ثانيها هو الحقيقي فيطلب بما الشارحة[٣] أوّلاً شرح مفهوم اللّفظ مثل ماالخلاء؟ وما

---

٢. قوله: «اس المطالب...» الأس بالضم اصل البنا كالأساس. وجمه إساس بالكسر مثل عُسّ و عِساس، وجمع الأساس أُسُس بضمتين مثل قَذال و قُذُل كما في صحاح الجوهري. أي المطالب التي هي إساس ستة: هي مطلبا ماالشارحة والحقيقية، و مطلبا هل البسيطة و هل المركبة، و مطلبا لم الثبوت والاثبات؛ و بعضهم وان زادوا عليها مطالب أخرى لكنها تؤول اليها، كما قال اليه آلت ما فريق اثبتا الخ.

وعلى هذه المطالب الستة يدور دائرة كل علم من العلوم المدوّنة، ألا ترى أن اجزاء كل علم ثلاثة: موضوعات و مسائل و مبادي؟ فالموضوعات مطالب ما، والمسائل مطالب هل المركبة، والمبادي التصديقية مطالب لم، والمبادي التصورية مطالب ما الحقيقية. نعم مطالب هل البسيطة على ذمّة العلم الأعلى و هو علم ماقبل الطبيعة، و ليس بيانُ هل البسيطة لموضوعات سائرالعلوم فيها بل بيانها هناك؛ وأما موضوع نفسه فبين المائية و بين الهلية البسيطة. (افاده في تعليقة على غررالفرائد ص ٨٧ ط الناصري).

٣. قوله: «فيطلب بما الشارحة» مايقال في جواب ماالحقيقية ماهية، وما يقال في جواب ماالشارحة ليس ماهية بل هو شرح الاسم. وبالفارسية ماهيت پاسخ پرسش از گوهر شئ است، شرح اسم پاسخ پرسش نخستين است. وقلت في هذا المعنى بالفارسية:

معنى ماى شارحه اين است / پاسخ پرسش نخستين است
سائل از اين سؤالش ابهتر / لفظ روشن بخواهد و بهتر
مثل اين كه بپرسد عنقا چيست / گوئى سيمرغ آنكه پيدا نيست
پرسش از ذات شئ چو بنمايد / پاسخش را بماهيت شايد
جنس و فصلش بخواهد او فى الحال / چون كه از گوهرش نموده سؤال
مثل اين كه بپرسد از انسان / گويى حيوان ناطق است ايجان

و في انشاء المطول للتفتازاني: يطلب بما شرح الاسم كقولنا: ما العنقاء؟ طالباً أن يشرح هذاالاسم ←

العنقاء؟ و بما الحقيقيّة تعقل ماهيّته النفس الأمريّة، مثل ما الحركة؟ وما المكان؟ ولذا يقال: التعريف[٤] للماهيّة و بالماهيّة وذو اشتباك مع هل انيق[٥] أي ماوهل

و يبين مفهومه و انه لأيّ معنى وضع فيجاب بايراد لفظ اشهر سواء كان من هذه اللغة أومن غيرها. اويطلب بما ماهية المسمّي أي حقيقته التي هو بها هو كقولنا: ماالحركة؟ أي ماحقيقة مسمى هذا اللفظ فيجاب بايراد ذاتياته من الجنس والفصل انتهى.

واقول: هذا كلّه على ان يعدّ مطلب ما اللفظية و مطلب ما الإسمية واحداً و يندرج احدهما في الآخر. وأما على التفصيل فطلب ماالغيرالحقيقي ينقسم الى مطلب مااللفظية و مطلب ما الاسمية، واللفظية مايطلب به مدلول اللفظ و مفهومه، والاسمية ما يطلب به ماهية مفهوم الاسم كما صرّح به المحقق الطوسى في شرح منطق الاشارات؛ و لذا قيل: ان التعريف الاسمي اشبه بالمباحث العلمية، واللفظي بالمباحث اللغوية.

٤. قوله: «و لذا يقال التعريف...» اراد بالتعريف للماهية وبالماهية، ما يطلب بما الحقيقية اي التي يقال في جواب ماهو من الجنس والفصل القريبين.

فاعلم ان الفصل على قسمين حقيقي و منطقي، فالأول ملزوم و مبدء للثاني كما قال في الفريدة الخامسة من الغرر (ص ٩٥):

والفصل منطقي اشتقاقي كمبدء الفصل وذا حقيقي

والفصول الحقيقية هي انحاء الوجودات كما قد تقرر في الحكمة المتعالية والصحف العرفانية، والمنطقية تؤخذ و تنتزع عن الحقيقية و تجعل معرّفاً للماهية. فاذا كانت الفصول الحقيقية انحاء الوجودات فهي لاتحصل في الذهن حتي تعرّف بالحدود والرسوم فلايمكن تعريفها بالماهية لأنها ليست بماهيات، نعم الوجود يمكن العلم به ذوقاً و شهوداً ولكن المنطقي يبحث عن التعريف المصطلح عنده فالتعريف بالماهية يصح فيا يمكن الاتيان بالجنس والفصل فالتعريف بالماهية أنمايكون للماهية اللتين هما مقابلتا الوجود، والفرق بين الماهيتين بالاجمال والتفصيل فان المعرَّف بالفتح مجمل والمعرِّف بالكسر مفصّل، فقوله: «ولذا يقال التعريف للماهية و بالماهية» قيد للثاني فقط اعني لما الحقيقية. أي لمّا كان التعريف للماهية و بالماهية يطلب بما الحقيقية تعقّل ماهية النفس الأمرية فافهم.

٥. قوله: «و ذواشتباك مع هل انيق» انيق مخفوض صفة لاشتباك ، أي ذواشتباك انيق مع هل. و فسّر الاشتباك بالترتيب حيث فسّر هذا المصراع بقوله: أي وما وهل ذوا ترتيب حَسَنٍ. يعني أن هل البسيط يتخلّل بين المائين، فانّ مالا انيّة له لا ماهية له، و بعد الثلاثة هل المركبة.

ذواترتيب حسن. فكما أشرنا ما الشارحة مقدّمة على هل البسيطة بل على الكلّ إذ لابدّأن يفهم مدلول اللّفظ أوّلاً. ثم هل البسيطة مقدمة على ما الحقيقيّة إذالوجود مقدّم بالحقيقة على الماهيّة[٦]، وما لاوجود له لا ماهيّة له والحكيم يبحث عن الحقايق ومالم

و بعبارة أخرىٰ أن مطلبي هل يتخلّلان في الترتيب بين مطلبي ما، مثل أن تخلّل اصبعيک السبّابة والوسطىٰ من يدك اليمنىٰ مع السبّابة والوسطى من يدك اليسرىٰ، فالسبابة من اليمنى ماالشارحة، و من اليسرىٰ هل البسيطة؛ والوسطىٰ من اليمنى ما الحقيقية، و من اليسرى هل المركبة.

و في انشاء المطول: تقع هل البسيطة في الترتيب بين ما التي لشرح الاسم، والتي لطلب الماهية يعني ان مقتضى الترتيب الطبيعي أن يطلب اولاً شرح الاسم، ثم وجود المفهوم في نفسه، ثم ماهيته و حقيقته لأن من لايعرف مفهوم اللفظ استحال منه طلب وجود ذلك المفهوم، و من لايعرف أنه موجود استحال منه طلب حقيقته و ماهيته إذا المعدوم لاماهيته له ولا حقيقة لأن الماهية مابه يكون الشيُ هوهو والمعدوم لاماهويّة له. والفرق بين المفهوم من اللفظ بالجملة و بين الماهية التي تفهم من الحدّ بالتفصيل غير قليل فان كل من خوطب باسم فهم فهماًمّا و وقف على الشيْ الذي يدل عليه الاسم إذا كان عالماً باللغة. وأما الحدّ فلايقف عليه إلاّ المرتاض بصناعة المنطق فالموجودات لما كان لها مفهومات وحقائق كان لها حدود بحسب الاسم و بحسب الحقيقة. وأما المعدومات فلّما لم يكن لها إلاّ المفهومات لم يكن لها حدود إلابحسب الاسم لأن الحد بحسب الذات لايكون إلاّ بعدان يعرف أن الذّات موجودة حتى أن مايوضع في اول التعاليم من حدود الأشياء التي يبرهن على وجودها في اثناء التعاليم أنما هي حدود بحسب شرح الاسم. ثم لما اثبت وجودها و برهن عليه صارتلك الحدود بعينها حدوداً بحسب الذات والحقيقة كذا ذكره الشيخ في الشفاء. فعلم أن الجواب الواحد جاز أن يكون حدّاً بحسب الاسم و بحسب الذات بالقياس الى شخصين، و بالقياس الى شخص واحد في وقتين (ص ١٨٤ ط عبدالرحيم).

اقول: قوله كذاذكره الشيخ في الشفا، ذكره في الفصل الخامس من المقالة الأولىٰ من برهان الشفاء (ج ٣ ط مصر ص ٦٨).وسيأتي نقل تمام كلامه في ذلك بعيد هذا.

٦. قوله: «اذالوجود مقدم بالحقيقة على الماهية» من اقسام السبق، السبق بالحقيقة في مقابل المجاز والعرض و يعبّر عنها بالتقدم والتأخر بالحقيقة والمجاز، و بالحقيقة والعرض ايضاً. و مفاد هذا السبق واللحوق ان المتقدم والمتأخر كلاهما مشتركان في اتصافهما بوصف إلاّ انّ المتقدم متصف به على الحقيقة، والمتأخر متصف به بالمجاز والعرض كتقدم الوجود على الماهية على المذهب الحق.

يعتبر الوجود مع الماهيّة لا تستحق اطلاق لفظ الحقيقة[٧]؛ ولهذا فالوجود حقيقة كلّ ذي حقيقة.

وبعدها هل المركبة؛ وانّما كانت بعدلأن ثبوت شي ء لشي ء فرع ثبوت المثبت له وهل بسيطاً[٨] إنّما يسمّى بسيطاً لأنّ المطلوب به وجود الشي ء والوجود المطلق بسيط

و بعبارة أخرى و مثال آخر، ان معنى التقدم والتأخر بالحقيقة والعرض هو أن يظهر حكمٌ لواحدٍ من شيئين بالذات و للآخر منها بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة وجالسها؛ و هكذا في المقام الوجود يتصف بالتحقق والموجودية بالذات، والماهية تتصف به بالعرض اي بعرض الوجود و تبعه. النكتة الرابعة عشرة من كتابنا الف نكتة و نكتة ناطقة في اقسام السبق واللحوق مع تطور هما التاريخي لعلّها تقع نافعة لأهل التنقيب والتحصيل في ذلك.

٧. قوله: «و مالم يعتبرالوجود مع الماهية لا تستحق اطلاق لفظ الحقيقة» الماهية مشتقّة عمّاهو، و هو مابه يجاب عن السؤال بما هو، و تطلق غالباً على الأمرالمتعقل، والذات والحقيقة عليها مع اعتبارالوجود، والكل من ثواني المعقولات. كما في الفصل الثاني من المقصد الأول من تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي. و في شرحه كشف المراد: الماهية والحقيقة والذات، أما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن «ماهو» و هو ما به يجاب عن السؤال بماهو، فانک إذا قلت ماهوالانسان فقد سألت عن حقيقته و ماهيته، فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان.

و هذه اللفظة اعني الماهية أنما تطلق في الغالب من الإستعمال على الأمر المعقول، و اذالحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة و ذات.

و الماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فانّ حقيقة الإنسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية و ذاتاً و حقيقة، و هذه عوارض لها (ص ٨٥ بتصحيح الراقم و تحشيته عليه).

فاذا اعتبر مع الذات والحقيقة اعتبارالوجود الخارجي فلايقال حينئذ مثلاً ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها. و هذا بحسب الأغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها.

٨. قوله: «وهل بسيطاً و مركّباً ثبت» اي هل قسمان بسيطة و هي التي يطلب بها وجود شئ اولا وجوده، كقولنا: هل الحركة موجودة أولا موجودة؟ و مركبة و هي التي يطلب بها وجود شئ لشئ أولا وجوده له، اي نفيه عنه كقولنا: هل الحركة دائمة او ليست دائمة؟ فان المطلوب هو وجود الدوام للحركة أولا وجوده. و قد أخذ في هذه شيئان غيرالوجود، و في الأولى شئ واحد، فلذا كانت مركّبة

ومركّبا ثبت لأن المطلوب به الوجود المقيّد كالكتابة والضّحك ونحو هما للإنسان. والوجود المقيّد مركّب من الوجود والقيد لمّية ثبوتاً إثباتاً حوت[٩] أي يطلب بلم علّة الحكم والواسطة له. وهي قسمان: واسطة في الثبوت، و واسطة في الإثبات. إليه[١٠] أي إلى

بالنسبة اليها، فالوجود في البسيطة محمول، و في المركبة رابط. فالمطلوب في الهل البسيطة وجود الشئ المطلق عن القيد والوجود المطلق بسيط، و في الهل المركبة الوجود المقيد والوجود المقيد مركّب من الوجود والقيد.

٩. قوله: «لمية ثبوتاً اثباتاً حوت» مطلب لم هومطلب العلة إما للتصديق فقط، اوله وللوجود. اي مطلب لم ـــو هوالثالث من الأصول أي الإساس ـــ ضربان: احدهما أن يطلب به علّة التصديق فقط، و هوالذي يسئل به عن الحد الأوسط الذي هو علة الاعتقاد والتصديق كقولنا: لِمَ كان الجسم محدثاً؟

والثاني أن يطلب به علّة التصديق والوجود معاً حتى يكون السائل به يسئل عن علّة الشئ في نفسه على ما هو عليه إما مطلقا، أوكونه على حال ما كقولنا: لِمَ يجذب المغناطيس الحديد؟ فان الجذب معلوم و علته غيرمعلومة. و هذا المطلب يتأخر عن المطلبين الأولين أي مطلب ما و مطلب هل. (الجوهر النضيد ص ١٦٤ ط ١ــ ايران).

١٠. قوله: «اليه آلت ما...» قال المحقق الطوسي في آخرالنهج التاسع من شرحه على منطق الاشارات: ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقلّلين ايضاً ان يقلّلوها بان يهملوا اصولها اثنين مطلباً للتصور، و مطلباً للتصديق و يطوي الباقية فيها؛ و على هذا التقدير يمكن أن يطوى لم في مطلب ما حتى يكون الأمهات هي مطلبي هل و ما فقط. و قال الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة الأولى من برهان الشفاء: أما المطالب بحسب مايحتاج اليه هاهنا فانها بالقسمة الأولىٰ ثلاثه أقسام، و بالقسمة الثانية ستة. اما بالقسمة الأولىٰ فمطلب ما، و مطلب هل، و مطلب لم.

و مطلب ما علي قسمين: أحدهما الذي يُطلب به معنى الاسم كقولنا ماالخلاء و ماالعنقاء؟ والثاني الذي تطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة و ما المكان؟

و مطلب هل علي قسمين: أحدهما بسيط و هو مطلب هل الشئ موجود على الإطلاق، والآخر مركب و هو مطلب هل الشئ موجود كذا، أوليس موجوداً كذا، فيكون الموجود رابطة لا محمولاً، مثل قولك هل الانسان موجود حيواناً، أو ليس موجوداً حيواناً.

و مطلب لم علي قسمين: فانّه إما بحسب القول و هوالذي يطلب الحدّ الأوسط، وهو علة

المذكور من أسّ المطالب آلت ما أي مطالب أخرى فريق أثبتا إن كانت وهي مطلب أيّ[١١] ومطلب أين ومطلب كيف ومطلب كم ومطلب متى.

لاعتقاد القول و التصديق به في قياس ينتج مطلوباً ما، وإما بحسب الأمر في نفسه و هو يطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقاً أو وجوده بحال.

و أما مطلب الأيّ والكيف والكم والأين والمتى و غيرذلك فهي راجعة بوجه ما الى الهل المركب. فان اراد أحد أن يكثر المطالب بتعديده هذه فليفعل، إلا أن المطالب العلمية الذاتية هي تلك. ومع ذلك فان مطلب أي ابسط هذه البواقي واشدّ دلالة على المطلوب به، فانه يطلب به تمييزالشيء بما يخصّه، وتلك اوسع مذهبا وأعرض مجالاً.

و ان أحبّ أحد أن يجعل مطلب أي مشتملاً بوجه على مطالب كيف و كم واين و غير ذلك فليفعل. فحينئذ يكون مطلبا هل و لم يطلبان التصديق، و مطلبا ما وأي يطلبان التصور. فطلب ما الذي بحسب الاسم متقدم على كل مطلب؛ واما مطلب ما الذي بحسب تحقق الأمر في نفسه فتأخر عن مطلب هل البسيط فان الذي يطلب ماذات الحركة و ما الزمان فانّما يطلب مائية أمر موجود عنده. و أما إن طلب أحد هل حركة أوهل زمان أوهل خلاء أوهل إله موجود، فيجب أن يكون فهم أولاً ماتدل عليه هذه الأسامي، فانه يمكن أن يعلم ما يدلّ عليه الإسم ولايعلم هل ذلك المدلول عليه موجود أو غير موجود. وإن كان الحدّ انما هو بالحقيقة للموجود، ولكن لايوقف في اول الأمر أن هذا القول حد بحسب الاسم أو بحسب الذات إلابعد أن يعرف أن الذات موجودة. و لذلك يوضع في التعاليم حدود اشياء يبرهن على وجودها من بعد كالمثلث والمربع واشكال أخرى حُدّت في اول كتاب «اسطقسات الهندسة» فكان حدّاً بحسب شرح الاسم، ثم اثبت وجودها من بعد، فصار الحد ليس بحسب الاسم فقط بل بحسب الذات، بل صار حدّاً بالحقيقة.

و يجب أن يعلم ان الفرق بين الذي يفهم من الاسم بالجملة والذي يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل. فكل انسان إذا خوطب باسم فهم فهماً ما، و وقف على الشيء الذي يدل عليه الاسم إذا كان عالماً باللغة. و أما الحد فلا يقف عليه الا المرتاض بصناعة المنطق، فيكون أحد الأمرين معرفة، والثاني علماً، كما أن الحس معرفة والعقل علم (ص ٦٨ و ٦٩ ج ٣ من المنطق ط مصر).

بيان: قوله «اسطقسات الهندسة» يعني بها كتاب اصول الهندسة لأوقليدس، كما نصّ به في الفصل الخامس من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء حيث قال: ان لكل مقدار الى كل مقدار نسبة النسبة التي هي محدودة في خامسة كتاب الاسطقسات لاوقليدس (ج ١ ط ١ من الرحلي — ص ١٧٢).

١١. قوله: «مطلب أي...» أيُّ قسمان مشهوران: أي شيء في جوهر الشيء، أيّ شيء في عرضه.

أمّا مطلب أيّ فلأنّ أيُّ الجوهريّة يطلب بها الفصل، وسيأتي أنّ شيئيّة النّوع بالفصل و بالصّورة فيؤل الى ما الحقيقيّة. وأيُّ العرضيّة يطلب بها عوارض الشيء فيؤل إلي هل المركبّة. وأمّا البواقي فرجوعها[١٢] إلي هل المركبة واضحة. وإنّما قلنا: «ان كانت» لأنّ كثيراً من الأشياء كالمجرّدات لاأين ولاكم ولامتى بل لاكيف لها زائداً على وجودها وإن كان زائداً على ماهيتها، فيقال: ماالعقل الكلّي؟ وهل هو؟ ولم هو؟ ولكن لايقال: أين هو؟ ومتى هو؟ وكم مقداره؟. وفي كثير من

و مطلب اين مثل اين فلك المشتري؟ و اين العرش والكرسي؟ و اين الجنّة والنار الجسمانيّتان و غيرها.

و مطلب كيف مثل كيف تلك النار؟ و غير ذلك لايحصى من كيفيات الأشياء لأنّ الكيفية مايقال في جواب كيف هو، كما ان الكمّية ما يقال في جواب كم هو، والماهية ما يقال في جواب ماهو.

و مطلب كم مثل المقولات كم هي؟ والعقول كم هي؟ والشمس مقدارها المساحي كم هو. والكم المنفصل اكثر شمولاً من الكم المتصل.

و مطلب متى مثل ان الروح متى وجد؟ و مثل مايقول الجمهور: القيامة متى هي؟ والعالم متى خلق؟ واكثر هذاليس لها عموم لأنّ كثيراً من الأشياء لااين و لامتى ولاكم مقداري لها بل ولاعددي كما في الموضوعات المادية.

واما بيان أوّلها إلى الاوّل فلأنّ ما خلا أيّ الاولى تؤول الى هل المركبة. و أما أيّ الأولى أي أيّ شيْ في جوهر الشيْ و مطلبه الفصل فتؤول الى ماالحقيقية لأن ما في جوهره ذاتي له والذاتي يقال في جواب ماهو، بل هو عندي أحق بما هومن الجنس لأن الفصل الحقيقي هوالصورة و شيئية الشيْ بصورته والفصل الأخير و كذاالصورة الأخيرة جامع بوجوده لجميع ما تقدم عليه من وجودات الأجناس والفصول السابقة «فهو وإن تبدّلت ذي عينا». افاده في تعليقة منه على الغرر (ص ٨٨ ط الناصري).

١٢. قوله: «واما البواقي فرجوعها...» البحث عن مطالب يطلب في انشاء المطول، و في الجوهر النضيد، في شرح منطق التجريد (ص ١٦٥—١٦٩ ط ١—ايران) و في آخرالنهج التاسع من منطق الاشارات و شرح المحقق الطوسي عليه، و في منطق حكمة الاشراق و شرح القطب الشيرازي عليه (ص ١٣٣—١٣٥ ط ١ — ايران).

الأشياء كان ماهو لم هو وإن كانا باعتبار العنوان اثنين[١٣]، وكذا فيا بعد. قال: ارسطاطاليس في كثير من الأشياء ما هو ولم هو واحد[١٤]. ومراده العقول المفارقة، إذ لا مادّة

---

١٣. قوله: «وان كانا باعتبار العنوان اثنين» اي انها بحسب المفهوم اثنان فان مفهوم ما هو غير مفهوم لم هو وان اتحدا في المصداق.

١٤. قوله: «قال ارسطاطاليس في كثير من الأشياء ما هو ولم هو واحد» وفي الفصل الاول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار: ذكر المعلم الأول في اثولوجيا ان الجواب عمّاهو ولم هو في كثير من الأشياء واحد (ج ١ط ١ص ١٩)

و كذا قال في المياث الاسفار: قال الفيلسوف الأكرم في كتاب اثولوجيا إن ماهو و لم هو في المفارقات شئ واحد. (ج ٣ ط ١ ص ٩٨)

وافاده في بيانه في تعليقة على الغرر بقوله: «وفي كثير كان ماهو لم هو كما يقال: الحكمة استكمال النفس الانسانية للتشبّه بالإله علماً وعملاً؛ والمنطق آلة قانونية روعيت للعصمة عن الخطأ في الفكر؛ والنحو علم باحوال اواخر الكلم للعصمة عن الخطأ في اللفظ؛ وكما يقال: الفكر ترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول؛ والغاذية قوة تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلّل؛ والنامية قوة تزيد في اقطار الجسم ليبلغ كمال النشو، وقس عليها. والتعريف التام ما يشمل على العلل الاربع فهذه الغاية والعلل مطالب لم هو ذكرت في هذه التعاريف، والتعريف مطلب ماهو» انتهى.

اقول قوله: «عماهو» ناظر الى حقيقة الشيء، و«لم هو» الى علّته. وانما كان ماهو لم هو في المفارقات لبساطتها كما افاده في الشرح. فمعنى اتحادهما فيها أن ماهو منتف فيها رأساً وليس لها إلاّ لم هو، فافهم، وسيأتي كلامه الآخر في ذلك في البرهان اللمي والإنّي من أن اوثق البراهين باعطاء اليقين النمط اللمي، كذلك اوثق البراهين اللمّية مايبرهن بالعلة الغائية، ثم الأوثق من الأوثق مايبرهن بالعلة الفاعلية وهو الاشرف من الأشرف، كيف والوثاقة والشرافة اللتان للغاية ترجعان الى الفاعل حيث ان العلة الغائية علّة فاعلية الفاعل، فالغاية بالحقيقة فاعلية، بل في المفارقات عين الفاعل، وفي الانسان الكبير عين الحق الحقيقي الذي هو مبدء المبادي وغاية الغايات وقال ارسطاطاليس ماهو لم هو في كثير من الأشياء. انتهى.

وبالجملة ان المفارقات النورية حيث انها ليست لها إلاّ علة الوجود لتجردها عن المادة والصورة فقوامها بعلة الوجود فليس لها ماهو إلاّ هي؛ ولا فرق بين ان يحمل لم هو فيها على اللمية الفاعلية، أو اللمية الغائية لانها فيها واحد.

ولا صورة لها حتّى يكون لها كالمركبات ماهو غيرلـم هوبل هي مندكّة الماهيات فانية في الحق[١٥] تعالىٰ فليس لها إلاّ لِم هو. وعلّتها الغائية هي علتها الفاعلية، فهي وحدانية اللّم كما أنها وحدانيّة المائيّة واللميّة. كما يكون ماهو هل هو انتهوا أي كما قديكون الماهيّة عين الوجود. وهذا أيضا كالمفارقات عند أهل التحقيق أنّه لا ماهيّة لها؛ وكالوجود المنبسط إذ لا ماهيّة[١٦] له.

اعلم ان اسناد القول المذكور الى ارسطو انما كان بما كان العلماء يحسبون أن اثولوجيا من مصنفات ارسطو لا من تاسوعات فلوطين. واثولوجيا معناه معرفة الربوبيّة.

١٥. قوله: «فانية في الحق» ناظر الى كلمات اساطين العرفان في العالين بأنها من الصقع الربوبي بمعنى انها ليست من العالم، وكالصادر الأول لايعدّ من ما سوى الله فراجع في ذلك الى الفصل التاسع والعشرين من المرحلة السادسة من الاسفار في العلية المعلول، وان كان في مواضع اخرى من تلك المرحلة، وفي الالهيات منه ايضاً اشارات في ذلك. وفنائها اندكاك ماهياتها وغلبة احكام وجوداتها فافهم.

١٦. قوله: «وكالوجود المنبسط إذلا ماهية له» الوجود المنبسط هوالوجود العامّ المفاض على اعيان المكوّنات. و بعبارة أخرى هو التجلي الوجودي يتعين ويصير اعيانا موجودة ارواحاً كانت او اجساماً، و يسموّنه بأسامي عديدة أيضاً كالنفس الرحماني، والتجلي الساري، والظل الممدود، والنّفس الإلهي، والرق المنشور، والنور المرشوش، وأم الكتاب، والخزانة الجامعة، ومادّة الموجودات، والرحمة العامة، والرحمة الذاتية، والرحمة الإمتنانية، وصورة العماء، والأسم الأعظم، والهباء، والجوهر القابل للصور الروحانية والجسمانية، والهيولى الكلية، والصادر الأول، والطبيعة الكلية وغيرها والجوهر والعرض على طريقة اهل الله من العارفين، يريدون بالجوهر الصادر الأول، وبالاعراض تلك الكلمات الالهية المتنقشة عليه. وراجع في ذلك الى الباب السادس من الفتوحات المكية للشيخ الاكبر، والى مصباح الانس للعلامة ابن الفناري في شرح مفتاح الغيب (ص ٧٠ و ١٣٣ و ١٥٠ ط ١ــ ايران)، والى شرح العلامة القيصري على فصوص الحكم (ص ٢٢ و ٢٣ و ٣٣١ و ٤٧٩ ط ١ــ ايران)، والى الاسفار لصدرالمتألهين (ج ٤ ص ١٦٨ ط ١ــ ايران).

تبصرة: اعلم ان الصادر الأول فوق الخلق الأول، والخلق الأول هو اوّل كلمة متقوشة على ذلك الرق المنشور و ذلك الخلق الأول هو العقل الأول في لسان الشرع المحمدي على صادعه افضل

. . . .

الصلوات، كما قال — صلى الله عليه وآله وسلم — ان اول خلق خلقه الله عزوجل العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر الحديث. واصل الخلق التقدير يقال خلقت الأديم اذا قدرته قبل القطع وبالجملة أن العقل مخلوق، وأما التجلي الأول فهو اول موجود في العالم مطلق عن التقدير، كما ان المبدء الواجب بالذات مطلق عن هذا الاطلاق ايضاً لانه تعالى شانه هوالاول والآخر والظاهر والباطن؛ لذا قال العلامة ابن الفناري في مصباح الانس: ان الوجود العام لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه لولا تقيّده بنسبة العموم (ص ٧٠ ط ١— ايران) أي لولا تقيد الوجود العام وهو الصادر الأول بنسبة العموم.

وعلى منوال مافي المصباح قال صاحب الأسفار: أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لاوصف له و لانعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية بأحديّته وفردانيّته، هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء الخ (الفصل ٢٩ من المرحلة ٦ في العلة والمعلول ص ١٩٣ ج ١ من الرحلي).

والعماء ناظر الى ماروي عن رسول الله — صلى الله عليه وآله — في الجامع الترمذي وسنن ابن ماجة في الثاني باسناده الى ابي رزين العقيلي قال قلت يا رسول الله اين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ماتحته هواء ومافوقه هواء و ماثم خلق عرشه على الماء (الباب ١٣ من المقدمة، الحديث ١٨٢، ج ١ ص ٦٥ ط مصر).

وقد عبّرعن ذلك الوجود العام المنبسط في حديث آخر بالعمود رواه الشيخ الصدوق في توحيده باسناده عن النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — انه قال: إنّ لله عزّوجل عموداً من ياقوت حمراء رأسه تحت العرش واسفله ظهر الحوت في الأرض السابعة السفلى، الحديث. وهوالحديث الاول من شرح الاربعين حديثاً للقاضي السعيد القمي. وقد صرّح الصدر القونوي في مفتاح الغيب، وكذا في نصوصه بالفرق بين الصادر الأول والخلق الأول حيث قال في الثاني منها: الحق سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلاّ واحد لاستحالة اظهار الواحد وايجاده من حيث كونه واحداً أكثر من واحد لكن ذلك الواحد عندنا هوالوجود العام المفاض على اعيان المكونات وما وجد منها ومالم يوجد مما سبق العلم بوجوده، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هواول موجود المسمى ايضاً بالعقل الأول وبين سائر الموجودات الخ (ص ٢١٠— ط ١— ايران).

واذا دريت الفرق بين الصادر الأول والعقل الأول فاعلم انه اذا ورد في اقوال الحكماء المتألهين من أن اول الصوادر هوالعقل الأول فرادهم من ذلك ماافاده صدرالمتألهين في الفصل التاسع والعشرين

والإنخساف الأوّل يناسب[17] لما سيأتي في مشاركة الحدّ والبرهان وفى وجودي اتّحد

من المرحلة السادسة من الأسفار في العلّة والمعلول حيث قال:
وقول الحكماء إن اول الصوادر هوالعقل الأول بناء على أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد كلام جلي بالقياس الي الموجودات المتعينة المتبائنة المتخالفة الآثار فالأولية هيهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتبائنة الذوات والوجودات وإلافعند تحليل الذهن العقل الأول الى وجود مطلق ماهية خاصة وجهة نقص وامكان، حكمنا بأن أول ماينشأ هوالوجود المطلق المتبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصّة و تنزل خاص يلحقه امكان خاص فافهم. (ج ۱— ط ۱ ص ۱۹۳).
هذا ما أردنا ايراده في هذه التبصرة من كشف القناع عن العماء، وان شئت زيادة ايضاح في ذلك فراجع الى رسالتنا الفارسية في الوحدة من نظر العارف والحكيم (ص ٨٤— ٩٨ ط ١).
و نختم الكلام في الصادر الأول بما افاده الشيخ الاكبر الطائي العارف العربي في الباب السادس من فتوحاته المكيّة حيث قال: كان الله ولاشئ معه وهو الآن على ما عليه كان، لم يرجع اليه من ايجاده العالم صفة لم يكن عليها بل كان موصوفاً لنفسه و مسمّى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوه بها خلقه؛ فلمّا أراد وجود العالم و بدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلٍّ من تجليّات التنزيه إلى الحقيقة الكلّية حقيقة تسمّى الهباء، هي بمنزلة طرح البنّاء الجصّ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور. وهذا هواول موجود في العالم، وقد ذكره علي ابن ابي طالب —رضي الله عنه— و سهل بن عبدالله —رحمه الله— وغيرهما من المحققين اهل الكشف بالحقيقة.
ثم انه —سبحانه و تعالى— تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء، و يسميّه اصحاب الأفكار بهيولى الكل، والعالم كلّه فيه بالقوة و الصلاحية، فقبل منه تعالى كل شئ في ذلك الهباء على حسب قوته كقبول زوايا البيت نورالسراج، وعلى حسب قربه من ذلك النور يشتد ضوؤه و قبوله، قال تعالى: مثل نوره كمشكوة فيها مصباح فشبّه نوره بالمصباح، فلم يكن اقرب اليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد —ص— المسماة بالعقل، فكان مبتدء العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية وفي الهباء وجد عينه و عين العالم من تجلّيه. واقرب الناس اليه علي بن ابى طالب —رضي الله عنه— امام العالم و سرّ الأنبياء اجمعين. (ج ١ ص ١٣٢ ط بولاق).

١٧. قوله: «والانخساف الأول يناسب» المراد بالأول ان ماهو ولم هو واحد. وانما يناسبه الانخساف لانه لوسئل ما الانخساف؟ يقال في الجواب: انمحاء نورالقمر لحيلولة الأرض بينه و بين الشمس؛

. . . .

ولو سئل لم انخسف القمر؟ يجاب لأنه انمحى نوره لحيلولة الأرض بينه و بين الشمس، كما يأتي في مشاركة الحد والبرهان.

وافاد في تعليقة على الغرر بقوله: «قولنا: والانخساف الأول يناسب، تلميح إلى ماذكره الشيخ الرئيس في النجاة في مشاركة الحدّ والبرهان بقوله: انا كما لانطلب العلّة بلم إلاّ بعد مطلب هل، كذلك لانطلب الحقيقة بما إلاّ بعدهل. وعن كل واحد جواب لكن الحقيقة من الجواب عن لم هوالجواب بالعلة الذاتيّة. وايضاً فان العلة الذاتية مقومة للشئ فهي إذن داخلة في الحدّ في جواب ماهو فيتفق إذن الداخل في الجوابين. مثاله أن يقال: لم انكسف القمر؟ فتقول: لانه توسط بينه و بين الشمس الأرض فانمحى نوره. ثم يقال ماكسوف القمر؟ فتقول هوانمحاء نوره لتوسط الأرض، لكن هذا الحد الكامل للكسوف لايكون عندالتحقيق حدّاً واحداً في البرهان بل حدّين أي لايكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين. والذي يحمل منها على الموضوع في البرهان أوّلاً وهو الحدّ الاوسط يكون في الحدّ محمولاً أوّلاً لأنك تقول في البرهان: إن القمر قد توسط الارض بينه و بين الشمس، و كلّ مستضيئ من الشمس يتوسط بينها الأرض فانه ينمحي ضوؤه فينتج أن القمر ينمحي ضوئه؛ ثم تقول: والمنمحي ضوؤه منكسف فالقمر اذن منكسف. فأولاً حملت التوسط ثم الإنمحاء، وفي الحدّ التام تورد اولاً الانمحاء ثم التوسط لانك تقول: انكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الارض بينه و بين الشمس. انتهى كلامه.

فهذا مثال اخذ العلّة الفاعلية في الحدّ لأن أخذ لم هوفيا هوقسمان بحسب الفاعل والغاية. فاعلم ان هذه الحدود ثلاثة حدّ هومبدء البرهان، وحدّ نتيجة البرهان، وحدّ كامل هوتمام البرهان. فان جمعت في حدّ الانخساف بين العلة والمعلول بأن تقول: الانخساف انمحاء نورالقمر لتوسط الارض بينه و بين الشمس كان من الحد الكامل الذي هوتمام البرهان؛ وان اقتصرت على العلة وقلت هو توسط الارض بينه و بين الشمس فهو حدّ مبدء البرهان؛ وان اقتصرت على المعلول وقلت هو انمحاء نورالقمر فهو حدّ نتيجة البرهان.

وفي حدّ الغضب والبرهان عليه تقول: فلان يريد الانتقام، وكل من يريد الانتقام يغلي دمه، ففلان يغلي دمه؛ ثم تقول: وكل من يغلي دمه يغضب ففلان يغضب. فان جمعت في الحد للغضب بين العلة والمعلول وقلت: الغضب غليان دم القلب لارادة الانتقام فهو حدّ تمام البرهان؛ وان قلت هو ارادة الانتقام فهو حدّ مبدء البرهان؛ وان قلت هو غليان دم القلب فهو حدّ نتيجة البرهان. وهذه المذكورات بيان مشاركة الحدّ والبرهان في الحدود أي الحدّ الأول، والحدّ الأخير، والحدود الوسطى.

المطالب[١٨] الثلاثة أي باعتبار ذات وجودي الحقيقي فإنّ الوجود الحقيقي موجود بذاته لابوجود زائد ولا ماهيّة مقوّمة له فماهيّته و ذاته الوجود و وجوده ماهيّته بمعنى ما به الشيء هو هو[١٩]، فما وهل فيه واحد[٢٠]؛ ومطلق الوجود بسيط لاجزء خارجي له، ولاجزء حملي؛ فتحقق وجودي الحقيقي بالوجود المنبسط الذي هو فاعله و غايته وأصله إذ المضاف غير خالٍ عن الصِّرف، والمقيد عن المطلق، سيّما أنّ القيد الذى هو الماهيّة الإمكانيّة اعتباري. وعلى قول من يقول: إن النفس[٢١] النّاطقة القدسيّة لاماهيّة له

١٨. قوله: «وفي وجودي اتحد المطالب» اي ماهو في وجودي هو هل هو، وما هو فيه هو لم هو. أما الأول فلأن الماهية في الوجود هو الإنية، والماهية القابلة خارجة عن الوجود الخاص وانما هي للموجود فتحقق الوجود الخاص عين حقيقته وماهيته أي مابه هو هو هلية.
وأما الثاني فلان شيئية الشيء وحقيقته بتمامه لابنقصه، فحقيقة كلّ وجود حقيقي وتمامه هو الوجود المنبسط الذي هو علية الحق تعالى لكل وجود ومشيته فهو اللم الفاعلي واللم الغائي لكلّ وجود وهو اللما الحقيقية له إذا المشوب لايخلو عن الحقيقة سيّما ان مابه الإمتياز في الوجود عين مابه الاشتراك والنقص عدم والنفس وجود بسيط؛ افاده في تعليقة منه على غرر الفرائد (ص ٨٨ ط الناصري).

١٩. قوله: «بمعنى مابه الشيء هو هو» اي الماهية بمعناها الأعم فيصدق على الواجب سبحانه وان كان مجرداً عن الماهية.

٢٠. قوله: «فما وهل فيه واحد» اي الهل المركب لأنّه بسيط محض. وقوله: «ولاجزء خارجي له» أي لامادة ولاصورة له. وقوله: «ولا جزء حملي» اي لاجنس ولافصل له لأنّ المادة والصورة مأخوذتان بشرط لا فلاتحملان، والجنس والفصل مأخوذان بشرط لا فيحملان.

٢١. قوله: «وعلى قول من يقول ان النفس...» القائل هو الشيخ الاشراقي حيث قال في آخر التلويحات: «النفس وما فوقها من المفارقات انّيات صرفة و وجودات محضة» يعني انها هويات بحتة لاماهية لها. ولايخفى عليك أن مفاد نحو هذا الكلام ليس نفي الماهية عنها رأساً بل المراد اندكاك احكام الماهية واستهلاكها فيها، وغلبة احكام الوجود عليها. نعم انها عارية عن الماهية بمعنى الأجزاء العقلية من الجنس والفصل، كما انها خالية عن الأجزاء الخارجية من المادة والصورة. أما الماهية بمعنى محدودية وجود النفس و مافوقها من حيث انها ممكنات ولها وجود ظلّي فمما لاينكرفيها فان المجرد عن الماهية هو الوجود الفرد الصمد الحقيقي فقط و ماسواه زوج تركيبي وان كان طائفة منها مجردة عن المادة واحكامها فان التجرد عن الماهية امر، والتجرد عن المادة أمر آخر، والأول يختص

فالأمر أوضح إذ لا جنس ولافصل ولا مادّة ولا صورة لها، وكلّ هذه ليست في قوام وجود النّاطقة فقوام وجودها بالوجود المنبسط[٢٢] الّذي هو ظلّ الله، فما هو فيه لم هو أيضاً.

غوص في اقسام ماهو في شيئيّة الماهيّة

جواب ما الحقيقة فيه الوجهان السّابقان[٢٣] قد كان عمّ الجنس والنّوع وحدّاً هو تمّ

بالذات الواجبة القاردة دون الثاني لأنّ المفارقات ليست لهم حالة منتظرة و ذلك لخلوّهم عن الامكان الاستعدادي المختص بالمتو بالمادة. ولذاورد في الأثران الله تعالى خلق الملائكة صمداً ليس لهم اجواف كما في الروضة الثالثة من رياض السالكين في شرح صحيفة سيدالساجدين تأليف العالم الأجل السيد عليخان المدني رضوان‌الله تعالى عليه (ص ٩٠ ط الرحلي ١٣٣٤ هـ) وان كـالصمد الحقيقي هوالحق المطلق جل شأنه فافهم.

ثمّ ان هذا الكلام من الشيخ الاشراقي ينبئ عن استبصاره مما تفوّه من اعتبارية الوجود، وقال صاحب‌الأسفار في الفصل الرابع من‌المنهج الأول من‌المرحلة الأولى منه بعد نقل كلامه المذكور في النفس و مافوقها ما هذالفظه: و لستُ ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود امراً واقعياً عينياً وهل هذا إلا تناقض في الكلام؟ (ص ٩ ج ١ ط ١— ايران).

٢٢. قوله: «فقوام وجودها بالوجود المنبسط» تقدم قريبا الاشارة الى الوجود المنبسط و قد دريت انه الصادر الأول لانّ الواحد الحقيقي لايصدر عنه إلا الواحد. وقد علمت انّ له اسماء عديدة منها ظل الله قوله سبحانه: الم ترالى ربك كيف مدّ الظلّ (الفرقان ٤٦) وانما كان قوام وجود النفس الناطقة به لأنّه رق منشور والكلمات الوجودية كلّها منقوشة عليه. وان شئت قلت انها شئونه واطواره فبما فيه من‌الحرارة علا، و بما فيه من الرطوبة والبرودة سفل، و بما فيه من‌اليبوسة ثبت ولم يتزلزل وعلى هذا القياس الكلام في جميع الكلمات الوجودية المنقوشة عليه و ذلك لانه ظلّ الله والعالم خرج على صورته على ما حقق في‌الفص العيسوي من كتاب فصوص الحكم و بيّنه شرّاحه.

وانما كان ماهو ولم هو فيه واحداً لانه ظل الله البسيط المنبسط غاية البساطة. ولو لم‌يكن كذلك لماكان رقاً منشوراً للكلمات الغير المتناهية وقد قال عزمن قائل: قل لوكان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولوجئنا بمثله مدداً (الكهف ١١٠).

٢٣. قوله: «فيه الوجهان السابقان» حيث قال في شرح قوله السابق في النوع:

أي هذه الثلاثة تقع في جواب ماهو عند السّؤال عن شيئية الماهيّة بالدّاني والعالي والأعلى وُزّعت لفّ ونشر مرتّب[٢٤] فأين مجمل كالنوع وماقد فصّلت كالحدّ التام وأين الماهيّة الناقصة الجنسيّة والماهيّة التامّة النوعيّة.

ثمّ شرعنا في وجه الضبط للأجوبة بقولنا: إذ شيء واحد أو أشياء بسؤل تتسق أي في السؤال تجتمع و تنتظم. وإذا كانت أشياء فإما تختلف الحقائق لها أوتتفق. و إذا كان واحداً فإمّا كلّي وإمّا جزئي. فالاوّل الكلّي مثل الإنسان ماهو بحدّ تام أجبا مؤكّد بالنّون الخفيفة[٢٥] المبدلة بالألف وقفاً. وثانياً وهو الأشياء المتخالفة الحقائق أجب بجنس نسبا إليها نسبة ذاتية. والأوّل الواحد الجزئي مثل زيد ماهو. وثالث مثل زيد و عمرو وبكر ماهم. شرك .كلّ مع الآخر في النّوع أي في أن يجاب عنها به إن بما هو إليه قد سلك، لابمن هو إذ يسئل بمن عن العارض المشخّص لاعن ماهية الشيء و حقيقته. وقد يقال الفصل[٢٦] قد يقال أي يحمل و يجاب به والحال أنّ ماالحقيق به

← النـوع مـا على كـثير اتـفـق عـنـد سؤال مـا الحـقيـقـة صدق

أي ما الحقيقة إما احتراز عن ما الشارحة، او المعنى ما حقيقة ذلك ليكون بها الاستفهام عن الحقيقة.

٢٤. قوله: «لف و نشر مرتب» أي كل واحد من الداني والعالي والأعلى بازاء كل واحد من الجنس والنوع والحد التام على الترتيب و يستفاد من التعبير بها تفاوت درجاتها. ثم بين ذلك التفاوت أي وجه كون الاول دانياً والثاني عالياً والثالث اعلى بقوله فأين مجمل الخ.

٢٥. قوله: مؤكّد بالنون الخفيفة...» نحوما قاله ابوحيّان الفقعسيّ:

يحسبه الجاهل مالم يعلما شيخاً على كرسيه معمماً

وفي آخر باب نوني التأكيد من الفية ابن مالك:

وابدلنها بعد فتح ألفا وقفا كما تقول في قفن قفا

٢٦. قوله: «وقد يقال الفصل...» قد دريت ان الفصل كلي يحمل على الشيّ في جواب أي شيّ هو في جوهره، و هذا حكم ميزاني قوم، لكن هذا القائل ناظر الى حكم حكيم مبرهن في الحكمة المتعالية بأن الفصل يقال أي يحمل في جواب ماهو، و سيأتي كلام المصنف بأنه هادم قواعد الميزانيين حيث يقول: لكنه قواعد القوم هدم.

السؤال أي ربّما يقال: إنّ الفصل يقال في جواب ماهو وليس فيه البعد عن صواب عند الحكيم الإلهيّ صاحب اللباب اذ الفصول صور نوعيّة[٢٧] أي هي مأخذها، وفي الحكمة

---

٢٧. «قوله إذا الفصول صور نوعية» قد تقدم الكلام في ان الفصول الحقيقية هي انحاء الوجودات في الحقيقة. وهي ملزومات ومبادي للفصول المنطقية بمعنى ان الفصول المنطقية تؤخذ و تنتزع عن الحقيقية وتجعل معرفاتٍ للماهيات، فالفصول المنطقية عنوانات الفصول الحقيقية تؤخذ منها في تعاريفها، ولامحالة كليّات عقلية لتحمل.

وتحقيق هذا المطلب الأشمخ الأسني يطلب في عدة مواضع من كلمات صدرالمتألهين نهديك اليها لتحصيل مزيد الاستبصار ان اخذت الفطانة بيدك .

الف — منها ما قال في تعليقة على الشفاء ماهذا لفظه: «كلمة عرشية، انّ الذي هدانا الله بنوره وافاض على قلبنا بفضله هو أن الصور النوعية ليست بجواهر ولا بأعراض بل هي وجودات خاصّة للجسمانيات النوعيّة، والوجود ليس بجوهر في ذاته ولاعرض، بل لاتحاده بالماهية يوصف باحدهما، وذلك لأن فصول الجواهر متّحدة مع الصور، والجنس ليس للفصل المقسّم ولكن متحدة معه في الوجود إلا أن للعقل أن يفرق بينها بحسب المعنى والمفهوم فيجد أن معنى أحدهما لازم أعم للاخر والآخر عارض اخص له الخ (ص ٧٣ ط ١— ايران. المطبوع على الحجر).

ب— ومنها في ذيل الفصل السابع من المرحلة الرابعة من الاسفار حيث قال: ان حقيقة الفصول و ذواتها ليست إلا الوجودات الخاصّة للماهيات التي هي اشخاص حقيقية، فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس او المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أوخاصّة؛ ومن عوارضه ايضاً كذلك ؛ ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفسه ذاته يسمى بالذاتيات، وما يحصل فيه لامن ذاته بل لأجل جهة أخرىٰ يسمّىٰ بالعرضيات الخ (ج ١ ط ١— ص ١١٩).

ج— ومنها في الفصل الثالث من المقالة الأولىٰ من القسم الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار حيث قال: الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس، وليس لزوم الجنس لها وعروضها إياها عروضاً خارجياً او ذهنياً بمعنى أن يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر، بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس، لكّن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغائرة بينها من جهة التعين والإبهام كمابين الوجود الشخصي والماهية النوعية (ص ٥٦ ج ٢ ط ١).

د— ومنها في ذيل الفصل الخامس من الفن الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار ايضاً حيث

←

تسمّى الصّور النّوعيّة فصولاً حقيقية؛ فالنفس الناطقة فصل حقيقي، لا الناطق الذي هو مفهوم كلّي. والنفس الحسّاسة فصل حقيقي قريب للحيوان و بعيد للإنسان، لامفهو ما الحسّاس والمتحرك بالإرادة. والنفس النباتيّة فصل حقيقي للنبات، لامفهوم النامي. وقس عليها.

نعم هذه عنوانات الفصولِ تؤخذ منها في تعاريفها ولا محالة كلّيّات عقليّة لتحمل. والشيء شيئًا كان بالفعليّة أي شيئيّة الشيء بصورته لابمادّته، والصّورة ما به الشّيء بالفعل، والمادة ما به الشيء بالقوّة من ذا أي من أنّ شيئيّة الشيء بصورته النّوعيّة على الفصل القريب دارحدّ كمامرّ أنّ التعريف يصير حدّاً بالفصل القريب، بل حدّ تام عندالبعض[28] إذالمقوّماتِ كلاًّ ذا أي الفصل القريب وجد إذكلّ تالٍ في السّلسلة الصعودية جامع لجميع كمالات المتلوّ بنحوأتمّ وأعلى[29]. ففعليّات الفصول السّابقة و

قال: تحصيل عرشي، ما افادنا الله بالهامه وافاض على قلبنا بتأييده في مباحث الماهية مايتنور منه و يتكشف أن الصور النوعيّة هي محض الوجودات الخاصّة للجسمانيّات والوجود بما هووجود ليس بجواهر ولاعرض الخ (ص ١٥٤ ج ٢ ط ١).

٢٨. قوله: «عندالبعض» ذلك البعض هوالشيخ كما في الغرر الرابعة من الفريدة الخامسة في الحكمة حيث قال: قال الشيخ صورة الشئ ماهيته التي هوبها ماهو (ص ٩٦ ط الناصري).

٢٩. قوله: «جامع لجميع كمالات المتلوّ بنحواتم واعلى» وذلك لأن الشئ مالم يستوف جميع كمالات مادونه لايرتقي إلى مقام آخر فوق تلك الكمالات كما سيأتي في آخر الغوص في كسب الحد من ان الطبيعة مالم تستوف شرائط النوع الأخس لم تتخط به الى النوع الأشرف؛ وذلك لأن الطفرة محال مطلقاً صعوداً او نزولاً عقلياً اوحسياً فيعبّرون عن ترتيب الوجود النزولي بالامكان الاشرف، وعن الصعودي بالامكان الأخس، واستيحال الطفرة جامع لهما فافهم. في النزول مالم يتحقق الممكن الاشرف لايتحقق الأخس، وفي الصعودي مالم يستوف الشئ جميع كمالات الممكن الأخس لايرتقي الى رتبة الأشرف لأن الطفرة مطلقاً محال. والبحث عن الامكان الاشرف والأخس يطلب في عدة مواضع من الاسفار (ط ١ ج ١ ص ١٨٧، وج ٣ ص ٤٨ وص ١٦٤، وج ٤ ص ١٦٦). وسلطان البحث عن ذلك يطلب في الفصل السابع من الموقف السابع من المبدأ والمعاد (ج ٣ ط ١ ص ١٦٤).

تحصّلات أجناسها بها جميعاً منطوية في الفصل الأخير الحقيقي إذ الكامل الحقيقي مشتمل على ماهو فعلية الناقص و زائد[٣٠] لكنّه أي ماقيل[٣١] قواعد القوم هدم مثل انّ

وان شئت فراجع ايضاً الى النكتتين ٥٢ و ٨٢٩ من كتابنا الف نكتة ونكتة فان فيها سيا في الثانية منها مطالب رفيعة في الامكانين.

٣٠. قوله: «وزائد» أي مشتمل على ماهو فعلية الناقص مع شئ زائد، وذلك لأنّ الكامل حائز جميع فعليات الناقص مع زيادة كما اشير اليه آنفاً.

وافاد المصنف في ذلك في الغرر الرابعة من الفريدة الخامسة من المقصد الأول في الحكمة بقوله: وذو قوام من الانواع من معان جنسية وفصلية قريبة وبعيدة بقي مادام فصله الأخير وقي، ولهذا قالوا نسبة شيئيّة الشئ بصورته. وقال الشيخ: صورة الشئ ماهيته التي هوبها ماهو لأن وجود الكل (من تلك المعاني) مضمّنة مطوية في وجود الفصل الأخير بل كل تال في جميع كمالات المتلوّمع شئ زائد لأن التغيرات الطولية في الصعود استكمال وهو اللبس ثم اللبس للمادة لا الخلع ثم اللبس كما في الانقلابات في السلسلة العرضيّة فينتهي الاستكمال الى تمامية الفصل الأخير وهو جامع بنحو اللف والرتق جميع الكمالات التي كانت فيا دونه بنحو النشر والفتق، ويقوي على جميع مايقوي القوى الاخرى عليه لأنه تمامها والتام يجمع فعليات الناقص ويفعل فعله.

فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الانسان لمّا كانت بسيطة الحقيقة والبسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيا تحته كانت الناطقة مشتملة على وجودات الجوهر والجسم والمعدني والنامي والحساس والمتحرك بالارادة بنحو البساطة والوحدة (ص ٩٦ ط ١).

٣١. قوله: «لكنه اي ما قيل» ناظر الى قوله في البيت المقدم: وقد يقال الفصل قديقال الخ. يعني ان الفصل كلي يقال أي يحمل على الشئ في جواب أي شئ هو في جوهره، و هو المحقق في علم القسطاس، وعندالحكيم الالهي صاحب اللباب ان الفصل يحمل على الشئ في جواب ماهو، وقوله وان كان ثقيلاً ولكن له تفنّن النمط حيث ينظر تارة الى الموازين المنطقية فيقول الفصل مايقال على الشئ في جواب اي شئ هو في جوهره، و أخرى ينظر الى حقائق الاشياء في الأفق الأعلى فيقول الفصل يقال في جواب ماهو، وهو صادق في النظرين كليها ولكن يجب مراعاة قواعد القوم اي المنطقيين في تسليك الافكار إلى تحصيل العلم بأحوال اعيان الموجودات. ثمّ تصدى المصنف في بيان الفرق بين ما يسلك اليه المنطقي في الفصل، وما ينظر فيه الحكيم الآلهي بقوله و وجه ميز بقوام ما اختلط الخ.

جواب ماهو بما ذكر، وانّ الفصل يقال في جواب أيّ شيء في جوهر شيء، وقولهم لدى الجميع محترم لإحكام قواعدهم وإتقانها والتوفيق أن للاهى تفنّن النمط ووجه ميزفي الفصل بقوام ما اختلط يعني أنّ من قال بأنّ الفصل يجاب به ماهو يقول به من جهة أنّه مقوّم كما أنّه في الحدّ التامّ يجاب به ماهو، بل هوالرّكن الرّكين هناك لاالجنس المبهم. و امّا من جهة الميزالذاتي من حيث هومميز فيشارك المنطق في أنّه يجاب به أيّ فلاهدم.

غوص في مشاركة الحدّو البرهان في الحدود[۳۲]، واشتمال الحدود على العلل الأربع كلاً أوبعضاً

وإن اردت إيضاح مشاركة الحدّو البرهان في الحدود فاعلم مقدّمتين: إحديهما أن

۳۲. قوله: «غوص في مشاركة الحدّ والبرهان في الحدود» يجب على الغواص في بحارالمعارف أن يهتّم بهذا الغوص اشد اهتمام لعظم الخطر في ذلك، و لكي يقتني اللآلي الغالية فيرتقي الى الحيوة المريحة العالية في عيشة راضية.

ثم المراد بالمشاركة أن ما يذكر في حدّ الشئ يجعل حدّاً وسطاً في برهانه، و بعبارة اخرى أن الحدّ الاوسط في البرهان بعينه هوالحدّ المتأخر الذي هوالفصل في الحدّ. ومن هنا قالوا: إنّ مالاحدّ له لابرهان عليه. مثلاً قال صاحب الأسفار في الفصل الأول من المنهج الاول من المرحلة الأولى منه في أن الوجود المطلق لايمكن تعريفه بحدّ أورسم ماهذالفظه: التعريف إما أن يكون بالحد أوبالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود: أما الأول فلأنه أنما يكون بالجنس و الفصل، والوجود لكونه اعمّ الأشياء لاجنس له فلافصل له فلاحدّله؛ وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف ولا أعرف من الوجود، فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنّها هي اظهر منه فقد أخطأ خطأً فاحشاً؛ ولمّا لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه لأن الحدّ والبرهان متشاركان في حدود هما على ماتبيّن في القسطاس (ج ۱ ط ۱ ص ٥ و ٦).

ونحوه قوله الآخر في الفصل الأول من المنهج الثاني من تلك المرحلة من أن موجودية الممكن ليست الا باتّحاده مع حقيقة الوجود الغني عن ما سواه، فالوجودات حقائقها تعلقيّة لايمكن للعقل الاشارة اليا مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية.

←

ليس المراد بالحدّ هٰهنا مايقابل الرّسم كمامّر[٣٣] بل مطلق التعريف، كما يقال في تعريف القوس[٣٤] بقطعة من الدائرة: انّه من باب زيادة الحدّ على المحدود، ومعلوم أنّه

و هذا ممّا يحتاج تصورّها الى ذهن لطيف زكيّ في غاية الزّكاء والدقة واللطافة. ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لأن ادراكها يحتاج الى فطرة مستأنفة و قريحة ثانية. فكما ان الماهيات الغير البسيطة (اي المركبة) التي لها حد لايمكن تصورها بحدودها (أي بأجناسها و فصولها) والاكتناه بماهياتها إلا بعد تصورّ ماسبق عليها من مقوماتها الذاتية (اي المادة والصورة)، فكذلك لايمكن اكتناه شيءٍ من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات إلا من سبيل الاكتناه بماهو مقوّم له من مباديه الوجودية ومقوماته الفاعلية. ومن تعمق تعمقاً شديداً فيا ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود، وأن الحدّ الأوسط في البرهان بعينه هوالحد المتأخر الذي هوالفصل في الحد؛ وماذكره المعلم الأول في اثولوجيا أن الجواب عمّا هو ولِمَ هو في كثير من الأشياء واحد، يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحّة ماقلناه (ج ١ ص ١٩ ط ١).

بيان: قوله: «وانّ الحدّ الاوسط...» عطف تفسيري لقوله ان الحد والبرهان متشاركان في الحد لأن تشارك الحد والبرهان في الحدود ليس الا كون الحدّ الاوسط في البرهان بعينه هوالحدّ المتأخر الذي هوالفصل في الحدّ فتبصّر.

٣٣. قوله: «كمامرّ» أي الحدّ في مقابل الرسم تقدم في «غوص في المعرفات» فالحد هيهنا ليس الحد في مقابل الرسم في غوص المعرفات، بل المراد من الحد هيهنا مطلق التعريف واعم منه.

٣٤. قوله: «كما يقال في تعريف القوس...» نهدي اليك طائفة من الاشارات المفيدة للمقام لتكون علي زيادة بصيرة حول البحث: في الفصل الثاني من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء: انّ المادة ليست جزء قوام البياض والسواد كما هي جزء قوام المركبات لكنّه جزء حدّيها، و كثير من الأشياء يكون جزء حدّ الشيء ولايكون جزءاً من قوامه إذا كان حدّه يتضمن نسبة ما إلى شيءٍ خارج عن وجود الشيء وقد شرح هذا المعنى في كتاب البرهان. ولايخفى أن الموضوع والمحل ليس جزء لحقيقة البياض وان كان يؤخذ في حدّه أي تعريفه بأنه لون مفرق لنور البصر عارض على محلّ لأنّ البياض لايتصور إلاّ مقارناً لأمرٍ ليس هوهو و ذلك الأمر هوالسطح او المقدار المباين لِلّون في المعقول. وكما يقال: العمي عدم البصر حيث انّ البصر لايكون جزء قوام العمي و لكن اخذ في تعريفه. و كذلك تعريف القوس بقطعة من الدائرة وكم له من نظير (ص ١٩ ج ١ ط ١).

وقال في التعليقات: الحد له أجزاء، والحدود قد لايكون له اجزاء وذلك اذا كان بسيطاً، وحينئذ يخترع العقل شيئاً يقوم مقام الجنس، و شيئاً يقوم مقام الفصل؛ وأما في المركب فان الجنس يناسب

. . . .

المادة، والفصل يناسب الصورة (ص ٣٦ ط ١ مصر).

وفي التحصيل لبهمنيار: اجزاء الحد يجب أن تكون اقدم من المحدود، وانت إذا حددت اصبع الانسان بالانسان، أو قطعة الدائرة بالدائرة، أو الزاوية الحادة بالقائمة فليس شئ من ذلك اجزاءً للنوع من جهة صورته. وليس ايضاً من شرط الدائرة أن تكون منها قطعة بالفعل حتى يتألف عنها صورة الدائرة، ولامن شرط الانسان في أن يكون انساناً وجود اصبع له، ولامن شرط القائمة أن تكون هناك حادة هي جزؤ منها، وانما يعرض للقائمة أن يكون منها حادة، وللدائرة أن يكون فيها قطعة بانفعال يعرض لمادتها، فماكان من الأجزاء بسبب المادة فليست اجزاءً للحدّ لكنها أجزاء للمادة. والغلط في امر الاصبع والانسان هولأخذ مابالعرض مكان ما بالذات. وأما في الزاوية والدائرة فلأخذ مابالقوة مكان مابالفعل (ص ٥١٥ ط ١ — ايران).

هذه ما اردنا نقلها لمزيد الاستبصار في المقام. فنقول في تعريف الدائرة، والقوس، و قطعة الدائرة: انّ المحقق الطوسي عرّف في الفصل الأول من الباب الاول من التذكرة في الهيئة الدائرة بقوله: الدائرة سطح مستويحيط به خط مستدير في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية، ذلك الخط محيطها، وتلك النقطة مركزها.

و قريب من هذا التعريف مافي صدر المقالة الأولى من الأصول بتحريره من أن الدائرة شكل مسطح يحيط به خط واحد وفي داخله نقطة يتساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه، و ذلك الخط محيطها، وتلك النقطة مركزها.

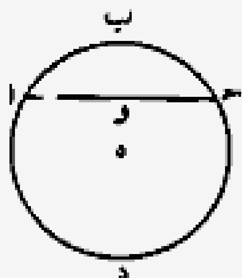
وفي الرياضي يطلق الدائرة على ذلك الخط المحيط ايضاً، كما نصّ به القاضي‌زاده الرومي في شرحه على ملخص الجغميني (ص ٨ ط الوزيري).

وأمّا القوس فقطعة من محيط الدائرة سواء كانت ازيد من ربع الدائرة او انقص منه اومساوية له، كمافي اول‌الباب الرابع من الملخص في الهيئة للجغميني و شرح القاضي‌زاده عليه، وكذا في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

وكذا عرّفه المحقق الطوسي في الموضع المذكور من التذكرة حيث قال بعد تعريف الدائرة كما تقدم مع شرح البرجندي عليه: وكل خط مستقيم يقطعها — اي يقطع الدائرة — بقطعتين كيف اتفق — ذلك القطع سواء كانت القطعتان متساويتين او مختلفتين، او كيف اتفق ذلك الخط سواء كان قطراً أولم يكن — فهو وَتَر — وقد يخصّ اسم الوتر بماعدا القطر، ويسمى قاعدة القطعة ايضاً — وما يفرز — بالوتر و غيره — من المحيط قوس.

. . . .

وأما قطعة الدائرة فكما في صدر الثالثة من الاصول بتحرير المحقق الطوسي شكل يحيط به خط هو قاعدتها وقوس ماهي بعض المحيط. انتهى.



ففي هذا الشكل سطح ـــ ا ب حـ د ـــ دائرة على مركز ـــ ه ـــ . والرياضيون يطلقون الدائرة على محيط ذلك السطح ايضاً اي على الخط المستدير الذى هو ـــ ا ب حـ د ـــ وخط ـــ ا ب حـ ـــ قوس من ذلك المحيط. أي هي قطعة من ذلك المحيط، والقطعة بمعنى الجزء والبعض. وكذلك خط ـــ حـ د ا ـــ ايضاً قوس من ذلك المحيط. و ـــ ا و حـ ـــ وتر قد قطع الدائرة بكلا المعنيين بقطعتين. و شكل ـــ ا ب حـ و ـــ قطعة الدائرة. و كذلك شكل ـــ ا د حـ و ـــ ايضاً قطعة الدائرة. و ذلك الوتر قاعدة كل واحدة من القطعتين.

فقولهم في تعريف القوس انها قطعة من الدائرة، ان ارادوا بالدائره معناها الرياضي أي الخط المستدير المحيط على السطح المستوي المذكور آنفا فالمراد من التعريف واضح. وان ارادوا معناها الطبيعي أي السطح المذكور فيجب أنْ يقدر لفظة محيط في التعريف اعني ان قولهم القوس قطعة من الدائرة، تقديره القوس قطعة من محيط الدائرة.

وقال الميدجي ـــ ره ـــ في تعليقته على اللالي: الحدّ الحقيقي المساوي للقوس هوان يقال انه سطح يحيط به خط مستدير ينتهي طرفاه بنقطتين انتهى.

اقول: تعريفه هذا تعريفٌ لِقطعةِ الدائرة لا لِلقوس. والصواب ماقدمناه و حققناه.

ثم لايخفى عليك ان تحديد القوس بقطعة من الدائرة انما يكون من زيادة الحدّ على المحدود، فان قطعة من الدائرة غير داخل في حقيقة المحدود اذليست القطعة جنساً ولا الدائرة فصلاً لأن يكون حدّاً تامّاً، بل القطعة عرض عام، والدائرة عرض خاص فيكون تعريفاً بالخاصّة والعرض العام، فالحد المذكور زائد على المحدود وخارج عنه.

ثم ان التعبير بالزيادة يؤيّد ان المراد بالدائرة في حدّ القوس هوالخط المحيط المذكور لأن الزيادة والنقصان من خواص الكم. والدائرة بمعناها الطبيعي إما من الكيفيات المختصة بالكميات، أومن الكمّيات المتصلة فهي على الأول هيئة حاصلة من احاطة خط منحن على سطح مستو والكيف

ليس حدّاً بمعنى التعريف بالفصل القريب. وكما يقال: الثبوت الإضافي[٣٥] هو المعتبر في تحديد السّلب على الإطلاق، ويعنى به أنّ الثّبوت أعمّ من أن يكون وجوداً مطلقاً، أومقيّداً معتبرٌ في تعريف العدم مطلقاً[٣٦]، ومعلوم أنّ العدم والسّلب لاجنس له

لايقتضي القسمة ولا النسبة بذاته. وعلى الثاني سطح مستو احاطه خط منحن، وهو وان كان قابلاً للقسمة ولكنّ القوس ليست قطعة من ذلك السطح بل هي قطعة من الخط المحيط. والشيخ قد أتى بثلاثة براهين في اثبات الدائرة في الفصل التاسع من ثالثة الهيات الشفاء في الكيفيات التي في الكميّات (ص ٣٦٤– ٣٦٨ ط ١ من المطبوع على الحجر) فتبصّر.

٣٥. قوله: «كما يقال الثبوت الاضافي...» اعلم ان السلب لابد أن يضاف الى ثبوت، والمسلوب اىّ معنى كان بالقياس الى سلبه ثبوت اضافي؛ والإمكان مثلاً وان كان عدمياً إلاّ انه ثبوتي بالاضافة الى سلب الامكان، وكذا العدم بالإضافة الى سلب العدم، والسلب بالاضافة الى سلبه، والمعتبر في تحديد السلب هو هذا الثبوت كما في الشفاء أن الثبوت واعني به الإضافي المطلق أعم من أن يكون حقيقياً في نفسه أو بالأضافة فقط يقع جزءاً من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسّري كلام ارسطا طاليس فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه. و من قال ان البصر جزء من العمي وان الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به أن البصر موجود مع العمي بل يريد أن العمي لايمكن أن يحدّ إلاّ بأن يضاف السلب الى البصر في حدّه فيكون البصر جزءً من البيان لامن نفس العمي فان الحد قد يزيد على المحدود. راجع الى الفصل السادس من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار (ج ١ ص ٣٢ ط ١، وج ١ ط ٢ ص ١٤١). والمراد من البيان في الموضعين الحدّ اي يكون البصر جزءً من الحد لامن نفس العمي، وهذا من باب زيادة الحد على المحدود.

٣٦. قوله: «في تعريف العدم مطلقاً» مراده هو ما اتينا به في التعليقة المتقدمة أي ان الثبوت على الاطلاق مطلقاً كان أم مقيداً معتبر في بيان العدم مطلقاً اي علي الاطلاق مطلقاً كان ام مقيدا فالعدم رفع الوجود إن مطلقاً فمطلقاً، ان مقيداً فمقيداً. فالعبارة في الطبعة المتقدمة حيث جاءت «في تعريف العدم المطلق» ليست بصواب، و صوابها هكذا: «في تعريف العدم مطلقاً» كمادريت. هذا ممّا افاده الحكيم الميدجي في التعليقة. وقوله: «اعم من ان يكون وجوداً مطلقاً» هو المحمول في الهلية البسيطة كالانسان موجود. وقوله: «اومقيداً» هوالمحمول في الهلية المركبة كالانسان كاتب.

ولافصل، ولو مثل العمي والجهل[٣٧]. كيف والحدّ يطلق على الأسمي حتّي أنهم قالوا[٣٨]: «إنّ التعاريف المثبتة في أوائل العلوم المدوّنة للأشياء قبل إثبات وجودها حدودٌ اسميّة، وبعده حدود حقيقيّة» ومعلوم أنّ اكثرها رسوم.

و ثانيتها أنّ الحدّ[٣٩] قسمان بتقسيم آخر: فإمّا بحسب الوجود، وإمّا بحسب الماهيّة

---

٣٧. قوله: «ولو مثل العمي والجهل» المراد بالجهل البسيط منه، لما تقدم في التعليقات السالفة من ان الجهل المركب ثبوتي. وكون العدم والسلب لاجنس له ولافصل له، يظهر بأدنى تامل وكما قال المصنف في الغرر (ص ٣٩ ط الناصري):

ما ليس موجوداً يكون ليسا ... قد ساوق الشيءُ لدينا الأيسا

فكيف يفرض لما ليس بموجود جنس و فصل وكل واحد منها أيس أي وجود. والترقي بحرف لوحيث قال ولو مثل العمي والجهل لدفع توهم أنّ اضافتها إلى الملكة أوجبت اكتسابها شيئاً من الوجود، والدفع ظاهر. ثم الحد الاسمي في مقابل الحدّ بحسب الحقيقة والذات كما تقدم في البحث عن المطالب.

٣٨. قوله: «حتى أنهم قالوا...» سيأتي نظمه في ذلك:

من ثمّ ما في بدو تعليم نضع ... للاسم بالاثبات قد به يقع

٣٩. قوله: «وثانيتها ان الحد...» اي ثانية المقدمتين، واعلم اولاً ان التوحيد الحق الصمدي حاكم بأن ماسواه سبحانه شئونه و آياته، اي العليّة بالتشأنّ، والمعلول شأن من العلّة، واضافة الكلمات الوجودية الى متكلمها تعالى شأنه اضافة اشراقية لامقولية، فان الوجودات حقائقها تعلقية لايمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل. بأنها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية، فحيث انها كلمات نورية لمتكلمها، و آيات شئونية لفاطرها فهي حكايات عنه سبحانه بقدر اوعية وجوداتها فهي حدود ناقصة لعلّتها بهذا المعنى، كما انه تعالى شانه حدّ تام لها اذ يكشف به المعلول على ماهو عليه.

وثانياً أنّ المعتبر عند اهل التحصيل معرفة حقائق لمادريت في صدر الكتاب من أن الحكمة هي العلم بأحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، والماهية من حيث هي هي من غير انتساب او ارتباط بالجاعل اعتبارية صرفة بالبرهان والاتفاق. والانتساب على ماهو المنسوب إلى اذواق المتألهين لقائلين بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود؛ والارتباط على ماهو الحقق في الحكمة المتعالية من ان انحاء الوجودات تعلقات و روابط

←

من حيث هي هي. ولا نعني من الحدّ بحسب الوجود نفس حيثيّة الوجود مطلقاً، وإن أطلق عليه أيضا في ألسنة المتألهين؛ كما يقولون: إنّ وجود العلّة حدّ تامّ لوجود المعلول، و وجود المعلول حدّ ناقص لوجود العلّة. ومشاركة الحدّ والبرهان فيه أيضا صحيحة لكن مراد المنطقي ليس هذا بل المراد الماهيّة الموجودة لا الماهيّة من حيث هي من غير اعتبار الوجود، اذ المعتبر معرفة الحقائق ولأنّ الماهيّة من حيث هي هي من غير انتساب، أوارتباط بالجاعل اعتباريّة صرفة بالبرهان والإتفاق فلاعلّة لها حتىٰ تؤخذ في حدّها أو برهانها إلاّ علل قوامها لاالمادة والصّورة من أجزائها الوجوديّة بل شيئيّة ماهيّة جنسها و فصلها المتقدّمين عليها تقدّماً بالمعنى والتقرر[٤٠] فتعرف بها اوبالفصل لاغير[٤١]. فهذا الحدّ للماهيّة بحسب الوجود هوالذي قالوا فيه: إنّ أجود التعاريف ما اشتمل على العلل الأربع. ويأتي فيه الأقسام الآتية[٤٢]. والإشتمال على الأربع

محضة لانها اشياء لها التعلق والربط. وقد تقدم الكلام فيها.

و ثالثاً أن الوجود بهر برهانه، وقهر سلطانه بسيط محض اي مجردعن الماهية، لانها مجرد عن المادة واحكامها فان المفارقات ايضاً كذلك، فلاحدله فلابرهان عليه، ولكنه إذا قيّد بأطوار كلماته الشئونية كان له حد فكان له برهان فافهم.

٤٠. قوله: «تقدّماً بالمعنى والتقرر» قد تقدّم الاشارة الى اقسام السبق واللحوق. والتقدم بالمعنى والتقرر هوالذي يقال له السبق بالماهية و بالتجوهر وهوتقدم علل القوام على المعلول في نفس شيئية الماهية وجوهر الذات كتقدّم الجنس والفصل على النوع، والماهية على لازمها، والماهية على الوجود عند بعض. فلوجاز تقرر الماهيات منفكة عن كافة الوجودات كما زعمته المعتزلة لكانت ماهية الجنس وماهية الفصل متقدمتين على ماهية النوع بالتجوهر، وكذا الماهية على لازمها ولاوجود فرضاً حتى يكون ملاك التقدم والتأخر. افاده في الغرر (ص ٨١ ط الناصري).

٤١. قوله: «أوبالفصل لاغير» اي بالفصل القريب كما تقدم بحثنا التحقيق عنه في الغوص السابق في اقسام ماهو.

٤٢. قوله: «ويأتي فيه الأقسام الآتية» اي الآتية في العنوان الآتي: «تقسيم للحد بنحو آخر» حيث يقول:

فــمنـه مــا مــبـدء بـرهـان ومــا نـتـيـجـة ومــا تــأتـي منهما

كأمثلة نذكرها:

وقال الشيخ في النّجاة:

«كمن يحدّ القَدوم بأنّها آلة صناعيّة من حديد شكلها كذا لينحت بها الخشب؛ فالصناعة تدل على الفاعل، والشكل على الصّورة[٤٣]، والنّحت على الغاية، والحديد على المادّة.»°

فنقول: إنّ المراد بالحدود[٤٤] في الحدّ أجزائه، وبالحدود في البراهين الحدود الوسطى. والجمعيّة باعتبار تعدّد الموارد. وأنّ الحدّ كما قال الشيخ في النّجاة خمسة أقسام:

«حدٌّ اسمي، وحدّ كامل هو تمام البرهان، وحدّ هو مبدء البرهان، وحدّ هو نتيجة البرهان، وحدّ أمور لاعلل لها ولا اسباب أوأسبابها وعللها غير داخلة في ذاتها بل بالعرض مثل تحديد النقطة[٤٥] والوحدة والعمي والجهل ونحوها.»°°

٤٣. قوله: «والشكل على الصورة» تقدّم البحث عن معاني الصورة بأنها مرجع كلّ الفعليّات، و لمّا كان الشكل من جهات الفعلية للشئ فيدلّ على الصورة كدلالة الأثر على المؤثر.

٤٤. قوله: «ان المراد بالحدود...» هذا الأمر من أمهات الأمور في مشاركة الحد والبرهان في الحدود، الناطق بأن المراد بالحدود في الحد أجزائه، و أن المراد بالحدود في البراهين الحدود الوسطي أي لكل برهان حد وسط و اطلاق الجمع على الحدّ الوسط باعتبار تعدّد مواردالبراهين فللبراهين حدود وسطىٰ فتبصّر.

٤٥. قوله: «مثل تحديد النقطة...» أما العمي والجهل فلما تقدم في اول الغوص من أن العدم والسلب لاجنس له و لافصل ولو مثل العمي والجهل فلا علل لهما ولا اسباب لأن الاعدام كذلك إلا بالعرض، و أما النقطة والوحدة فان كانتا ثبوتيتين فهما بسيطتان فعللها غير داخلة في ذاتها بل داخلة في موضوعاتها بالذات و فيها بالعرض. و ان كانتا عدميتين فالأمر اوضح. قال المصنف في آخر الغوص: و ربما حدّ ولاعلاّت حتى تؤخذ في الحد، إذ في امور اعتباريات كما مثلنا بالنقطة و ←

° النجاة ص ١٦٤ ط دانشگاه.

°° النجاة ص ١٦٠ ط دانشگاه.

وما ذكرناه من المثالين في النّظم قد مثّل بها الشيخ فقال:

«مثاله أن يقال: لم انكسف القمر؟ فنقول: لأنّه توسط الارض[٤٦] بينه و بين الشمس فانمحى نوره ثم تقول : ماكسوف القمر؟ فنقول: هوانمحاء نوره لتوسط الأرض. لكن هذا الحدّ الكامل للكسوف، لايكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان بل حدّين؛ والّذي يحمل منها على الموضوع في البرهان أوّلاً وهو الحدّ الأوسط يكون في الحد محمولاً بعد الأوّل، والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحدّ محمولاً أوّلاً، لأنّك تقول في البرهان: إنّ القمر قد توسط الأرض بينه و بين الشمس وكلّ مستضيء من الشمس يتوسط بينها الأرض فأنّه ينمحي نوره فينتج أنّ القمر ينمحي نوره؛ ثم تقول: والمنمحي نوره منكسف فالقمر إذن منكسف، فأوّلاً حملت التوسط ثم الإنمحاء وفي الحدّ التامّ تورد أولاً الإنمحاء ثمّ التوسّط لأنك تقول: انكساف القمر هو انمحاء نوره لتوسط الأرض بينه وبين الشّمس.

فإن جعلت كلّ واحد من توسط الأرض والإنمحاء حدّاً كان تامّاً. وهذا إذا كان بعض أجزاء الحدّ التام علّة للجزء الآخر؛ فإن اقتصر على العلّة كتوسط الأرض كان الحدّ يسمّى مبدء البرهان، وإن اقتصر على المعلول كالإنمحاء كان الحدّ يسمّى نتيجة البرهان.»٥ هذا كلامه رفع مقامه.

نحوها فانها اعتبارية عدمية لاعلل لها بالذات؛ أوهي لموضوعاتها بالذات و لها بالعرض فهي غير داخلة في ذاتها.

ثم ان عطف الاسباب على العلل من قبيل عطف المترادفين في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي أن السبب عندالحكماء و يسمى بالمبدء ايضاً هو مايحتاج اليه لشئ إما في ماهيته أوفي وجوده و ذلک الشئ يسمّیٰ مسبباً بفتح الموحدة المشددة وترادفه العلّة (ص ٦٢٦ ج ۱).

٤٦. قوله: «لانه توسط الارض...» و ذلك لأن الخسوف بمقاطرة الارض للنيرين، والمقاطرة لا تتحقق الاّ إذا صارالقمر عديم العرض كالشمس.

---

٥ النجاة ص ۱٥۷ ط دانشگاه.

وإن أردت زيادة إيضاح زدنا الأمثلة فنقول: قد عرّف الفكر بأنّه ترتيب أمور معقولة لتحصيل المجهول. وأجزاء هذا التعريف هي الحدّان الأوسطان في قياسين، هما برهان على الفكر فإنّا إذا أردنا إقامة البرهان على الفكر المصطلح[٤٧] لكيلا نقع في الغلط —ولا نقول: كلّ انتقال للنفس في المدركات الجزئية فكر؛ كما يقول جمهور الناس في كلّ انتقال لأيّة مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية إلى أخرى، و على أيّ وجه كان الإنتقال: إنّ هذه النّفس تتفكر؛ وليس كذلك — قلنا: العاقلة قوّة تتوجّه إلى تحصيل المجهول، وكلّ قوّة تتوجّه إلى تحصيل المجهول ترتّب أموراً معقولة بديهيّة

٤٧. قوله: «على الفكر المصطلح...» يعني به الفكر المصطلح العلمي المنطقي. و قد تقدم الاشارة في صدر الكتاب في بيان قوله: «الفكر حركة الى المبادي...» ان الفكر المنطقي هو الحركة العقلية من المطالب الى المبادي و من المبادي الى المطالب فهو انما يجري في المعقولات فقط. و أمّا الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية. و نزيد هيهنا تمام الكلام في اقسام الفكر بما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على منطق الاشارات عند قول الشيخ في صدر الكتاب: «و اعني بالفكر هيهنا مايكون عند اجماع الإنسان أن ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه...» قال:

الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة أيّ حركة كانت إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، و أما إذا كانت في المحسوسات فقد تسمّى تخيلاً.

و قد يطلق على معنى ثان أخصّ من الأول و هو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجّه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية اليها إلى أن تجدها، ثم ترجع منها نحو المطالب.

و قد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني (هو أخص من الثاني -خ) و هو الحركة الأولى وحدها من غير أن يجعل الرجوع إلى المطالب جزء منه و ان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب.

والأول هو الفكر الذي يعدّ في خواصّ نوع الانسان. والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه و في جزئيه جميعاً الى علم المنطق. والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس. انتهى.

و انت بما اشرنا اليه تعلم أن الفكر المصطلح هو الأوسط منها؛ و أن قوله: «ان هذه النفس تتفكر هو مقول لقول الجمهور لانّ قوله في كل انتقال —الى قوله على أي وجه كان الانتقال تقرير المصنف لما عليه الجمهور في الفكر.

أو منتهية إلى البديهية[٤٨]؛ ثم نجعل النتيجة صغرى و نقول: العاقلة ترتّب أموراً معقولة كذا و كلّ ماهو كذلك تتفكّر فالعاقلة تتفكّر. فإن أخذت حدّ الفكر من الحدّ الأوسط في أحد القياسين بأن قلت: الفكر توجُّه النفس الناطقه إلى تحصيل المجهول، أو الفكر ترتيب أمور معقولة كذائيّة كان حدّاً هو مبدء البرهان[٤٩]، أوحدّاً هو نتيجة البرهان؛ و إن جمعت الأوسطين في الحدّ كان حدّاً كاملاً هو تمام البرهان. و مثلها التعاريف المشهورة للقوي وأفاعليها فإنّها الحدود الوسطي لبراهينها. مثل تعريف النامية بأنّها الزائدة في الأقطار الثلاثة[٥٠] للأجزاء الأصليّة على التناسب الطبيعي

---

٤٨. قوله: «او منتهية الى البديهية» و ذلك لبطلان الدور والتسلسل.

٤٩. قوله: «هو مبدء البرهان...» في الجوهر النضيد: ان الحدّ والبرهان قد يتشاركان في الأجزاء فيستعمل في البرهان ما يستعمل في الحدّ من الأجزاء، كما لو برهنّا على أن الغيم يرعد بقولنا: انّ الغيم جرم رطب مائي ينطفي فيه نار، و كل جرم رطب مائي ينطفي فيه نار فقد يحدث فيه صوت، ينتج فالغيم قد يحدث فيه صوت؛ ثم يجعل النتيجة مقدمة صغرى فنقول: الغيم قد يحدث فيه صوت، وكل صوت يحدث فيه الغيم فهو رعد، ينتج فالغيم قد يرعد. فهذه النتيجة حصلت بقياسين اشتملا على حدّين اوسطين احدهما انطفاء النار في الغيم، والثاني حدوث صوت فيه؛ و لو اقتصرنا على أحدهما لم يحصل النتيجة الأخيرة.

و يقال للأوسط الأول انه مبدء البرهان لأنه اوسط في اول القياسين. و يقال للثاني انه كمال البرهان لتمامه به. والأول من الأوسطين علّة للثاني. و هذا الكمال يليه الجنس بمعنى أن الجنس يقارن النتيجة كالصوت الذي هو جنس الرعد فانه مقارن للنتيجة التي هي قولنا: الغيم قد يرعد، لأن معناه ان الغيم قد يحدث فيه صوت فاذا اردنا تحديد الرعد عكسنا الترتيب فجعلنا الاوسط الأخير جزءاً أولاً، والأول ثانياً فنقول: الرعد صوت يحدث في الغيم لانطفاء نارفيه؛ ولو اقتصرنا على أحد الوسطين كان ناقصاً كما نقول: الرعد صوت يحدث في الغيم أوانه انطفاء النار. (ص ١٩٣—١٩٤ ط ١— ايران)

فظهر بما تقدم ان ترتيب الأجزاء في البرهان على عكس الترتيب في الحد فتبصر.

٥٠. قوله: «في الاقطار الثلاثة...» المراد بالاقطار الثلاثة الابعاد الثلاثة أي الطول والعرض والعمق على تناسب موزون طبيعي يحفظ معه وحدة الصنع بحيث لاتجد تفاوتا في وحدته ولو بقدر ميكرون(MICRON) جل شأن الخالق الباري المصوّر في صنعه في نظامي العالم و آدم. نعم قد

لتبليغ كمال النشؤ. وتعريف النموّ بأنّه الإزدياد — الى آخره.

فنقول في البرهان: هذه القوّة تتوجّه إلى تبليغ كمال النشؤ، و كلّ ما هو كذلك يزيد في الأقطار كذا وكذا؛ ثم نجعل النتيجة الصغرىٰ، و نقول: هذه القوّة تزيد في

يعرض المزاج بعض الأمراض فيخرجه على الصنع الموزون المتناسب في الاقطار الثلاثة و يوجب الزيادة في بعض الأقطار كالسمن المفرط الغير الموزون مثلاً. ثم لا يخفى عليك وجه تعريف النامية بالزائدة، والغاذية بالمحيلة، والمولّدة بالمحصلة المفصلة فهذه محصلة الصورة المنوية من فضلة المضم الرابع و مفصلها لعضو عضو مخصوص لحفظ النوع. و ان شئت مزيد ايضاح فعليك بما نتلوه عليك من الفصل الرابع من المقالة الأولىٰ من القانونجة في الطب للجغميني:

القوى الطبيعية تنقسم إلى قسمين خادمة و مخدومة؛ اما المخدومة فتنقسم إلى ما يتصرّف في الغذاء لبقاء الشخص و هي الغاذية والنامية، و الى ما يتصرف في الغذاء لبقاء النوع و هي المولّدة والمصوّرة.

أما الغاذية فهي القوى التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتُخلف بدل مايتحلّل.

و اما النامية فهي التي تزيد في اقطار الجسم الذي فيه على التناسب الطبيعي ليبلغ تمام النشو بما يدخل فيه من الغذاء.

وأما المولّدة فعلى نوعين: نوع يحصّل المني، و نوع يفصّل القوىٰ التي في المني فيمزّجها تمزيجات بحسب كل عضو عضو.

و أما المصورة فهي التي يصدر عنها تخطيط الأعضاء وتشكّلاتها.

و أما الخادمة فهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة للثفل. و خلقت الجاذبة لتجذب النافع. والماسكة لتمسك ريثما يتصرف فيه القوى المحتاج اليها. والهاضمة لإحالة الغذاء الى القوام الصالح نرقق ما غلظ، وتغلّظ مارقّ. والدافعة لدفع ما لايلائم البدن.

فاذا عرفت ماقدمناه اليک هان لك النيل بمراد المصنف من قوله: «و قس عليها حدود الغاذية...» وذلك بأن تقول في الغاذية: ان هذه القوة تحصل بدل مايتحلّل، و كلّ ما كذلك يحيل الغذاء إلى بدل ما يتحلّل، و هذه القوة تحيل الغذاء إلى بدل ما يتحلّل، و كل ما هو كذلك فهو الغاذية، فهذه القوة هي الغاذية.

وأما في المولدة فبأنّ هذه القوة تحفظ النوع، و كل ما هو كذلك تحصل فضل المضم الرابع منيّاً و تفصّله من الأعضاء كلّها، فهذه كذلك، و كل ما هو كذلك فهو المولّدة فهذه القوة هي المولدة.

الأقطار على المنهج المذكور، و كلّ ما هو كذلك فهي نامية. وقس عليها حدودَ الغاذية والمولدة بأنّ الغاذية محيلة الجسم الى كذا لِكذا، والمولّدة محصّلة كذا، و مفصّلة كذا لِكذا. وقِس براهينها و غيرذلك فلنوضح المتن:

تقسيم للحدّ بنحوآخر

هاؤم أي تعالوا إلى حدّالوجود أي حدّ الماهيّة من حيث إنّها موجودة لامن حيث هى هى بعلل أربع كلّها أوبعضهاهي حدود وسطى في البراهين تُحَلّ بالبناء للمفعول من أحلّ فمنه ما أي حدّ مبدء برهان، و ما أي حد نتيجة لبرهان، وما أي حدّ تأتّىٰ منها وذا أي ما تأتّىٰ منها تمامه أي حدّ كامل هوتمام البرهان فاذ جزء[51] سبب لآخر أي هذه الثلاثة حين كان جزء من الحدّ سبباً لآخر. أوكلمة إذ ظرف متعلّق بقولنا: إن قياسين —الى آخره؛ أوفإن— الى آخره. كمثل تعريف الغضب بغليان دم قلب يعتري للإنتقام وقد مثل الشيخ به ايضا[52]. وخسوف القمرعطف على الغضب أي و تعريف خسوف القمر بانمحاء نوره والطمس عطف تفسيري للإنمحاء لحجب الأرض بينه وبين الشّمس إنّ قياسين بكل من المثالين طويا[53] عليك ترتيبها ماخفيا أمّا قياسًا تعريف الخسوف فمضيا؛ و أمّا قياسًا تعريف الغضب فهكذا: فلانٌ يريد الإنتقام، وكلّ من يريد الإنتقام يغلي دم قلبه؛ ثم نقول: فلانٌ يغلي دم قلبه، وكلّ من يغلي دم قلبه يغضب

---

٥١. قوله: «فاذجزء...» اي اذا كان بعض اجزاء الحدّالتام علة للجزء الآخر فان اقتصر على العلة كتوسط الأرض كان الحد يسمّى مبدء برهان، و ان اقتصر على المعلول كالانمحاء كان الحد يسمّى نتيجة البرهان، والحد التام بمجموعها مع الجنس. ثم الصواب نصب سبباً لآخر على أن يكون خبرالكان، لا رفعه كما في الطبعة السابقة.

٥٢. قوله: «وقد مثل الشيخ به ايضاً» اي كما مثل بما ذكرناه من المثالين في كتاب النجاة، مثل به ايضاً في موضع آخر منه.

٥٣. قوله: «بكل من المثالين طويا» اي في كل منها مطوياً.

فإن على العلّة تقتصر بأن تقول في تعريف الغضب: هو إرادة الإنتقام، و هى علّة للغليان، كما أنّ علّتها[٥٤] إدراك غيرالملائم فإنّ العاملة تحت الشوقيّة، والشوقيّة تحت المدركة يُعدّ حدّاً هو مبدء برهان وبالمعلول بأن تقول: الغضب غليان دم القلب فهو حدّ نتيجة له اى للبرهان.

وتمّ أي الحدّ التام[٥٥] الكامل حصلا بجمع الإنمحاء و حجب مثلا في تعريف

---

٥٤. قوله: «كما ان علتها» أي علة الارادة ادراك غير الملائم. وأما ان العاملة تحت الشوقية والشوقية تحت المدركة فلأن للحركات الاختيارية مبادي اربعة: ابعدها عن الحركات هوالقوى المدركة و هي الخيال اوالوهم في الحيوان، والعقل العملي بتوسطها في الانسان.

و تليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة، و تنشعب إلى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيْ اللذيذ أوالنافع ادراكاً مطابقاً أوغير مطابق و تسمّى شهوة؛ و الى شوق نحو دفع و غلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيْ المكروه أوالضار و تسمى غضباً. و مغائرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة. و كما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة.

وتليها الإجماع و هوالعزم الذي ينجزم بعدالتردد في الفعل والترك و هوالمسمّى بالإرادة و الكراهة. و يدل على مغائرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول مالا يشتهيه، و كارهاً لتناول ما يشتهيه. و عند وجود هذا الإجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللّذين يتساوي نسبتها الى القادر عليها.

وتليها القوى المنبثة في مبادي العضل —و هي الأعصاب— المحركة للأعضاء— بالقبض والإرخاء للأوتار—. و يدل على مغائرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، و كون القادر على ذلك غير مشتاق ولاعازم. و هي —أي القوى المنبثة— المبادي القريبة للحركات و فعلها تشنيج العضل و ارسالها، و يتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها. (الفصل ٢٥ من النمط الثالث من شرح المحقق الطوسي على الاشارات).

٥٥. قوله: «أي الحدّ التام...» فكل واحد من الحدّ الذي هو مبدء البرهان، والذي هو نتيجة البرهان حدّ ناقص. قال الشيخ في مفتتح الفصل الرابع من المقالة الرابعة من الفن الخامس من برهان الشفاء: و ممّا ينفعنا في المقاصد التي اياها نغزو أن نعرف ما الحد التام، وما الحد الناقص، و ما الحدّ الناقص الذي هو مبدء برهان، وما الحدّ الناقص الذي هو نتيجة برهان الخ (ص ٢٨٨ ج ٣ ط مصر).

الخسوف. وفي تعريف الغضب بأن تقول: الغضب غليان دم القلب لإرادة الإنتقام.
وربّما تحدّ ولا علاّت حتّى تؤخذ في الحدّ إذ في امور اعتباريّات كما مثلنا بالنقطة ونحوها
فانّها اعتباريّة عدميّة لاعلل لها بالذات أوهي لموضوعاتها بالذّات، ولها بالعرض فهي
غير داخلة في ذاتها.

غوص في أنّ الحدّ لايُكتسب بالبرهان[٥٦]

الحدّ بالبرهان ليس يكتسب أي حدّية الحدّ[٥٧]. و إنّ هذا التعريف للمحدود

---

٥٦. قوله: «غوص في ان الحدّ لايكتسب بالبرهان» بل كسبه بالتركّب كما يأتي قوله في ذلك: فالحدّ بالتركب اقتناصه الخ. مراده في هذا الغوص أن حدية الحدّ لا تصطاد بالبرهان ولا بالضد ولا بالقسمة ولا بالاستقراء، بل تصطاد بالتركيب. و لمّا بين عدم اقتناصها بالأمور المذكورة فرّع عليها قوله فالحدّ بالتركب اقتناصه، على وزان قول الشيخ في برهان الشفاء (ج ٣ ص ٢٧٠ ط مصر) و منطق النجاة حيث قال في الثاني: فصل في ان الحد لايكتسب من البرهان، ولا القسمة، ولا حدّ ضدّ المحدود، ولا الاستقراء، لكن الحدّ يقتنص بالتركيب (ص ٧٦—٧٨ ط مصر).
و أما أن الحدّ لايكتسب بالبرهان فلوجهين: الأول أن الحد مركب من الذاتيات المقوّمة للشيء المحدود و مقومات الشيء أنما يلحقه لذاته لالعلل مغائرة لذاته لأن تصوّره متضمّن لتصور المقوّمات و تصور ثبوتها له، و لأجل أن المقوّمات يلحق ماهي مقوّمة له لذاته لالعلل متوّسط كانت واضحة الثبوت له اذلا علّة لها فلاوسط اوضح منها.
الثاني أن الحدّ الأوسط يجب أن يكون مساوياً للطرفين فان حمل على المحدود حمل الحدية كان للشيء حدّان، و كان الشيء وسطاً لنفس؛ و ان حمل عليه على انه ثابت له فالحدّ إن حمل عليه على أنّه حدّله اتّحد الاوسط والأصغر، و إن حمل عليه على أنه حدٌّ لما صدق عليه لزم كون الحد حدّاً لأمور متغائرة، و ان حمل عليه مطلقالم يلزم التحديد. (الجوهر النضيد ص ١٨٩ ط ١— ايران).
٥٧. قوله: «أي حدّية الحد» لا يخفى عليك حسن صنيعته في تفسير الحد بالحديّة، و ذلك لأن ثبوت اجزاء الحدّ للمحدود يكون بالبرهان لاغير. مثلاً ان الفصل الثالث من اول نفس الشفاء، و كذلك الفصل الثاني من الباب الأول من نفس الاسفار في أن النفس داخلة في مقولة الجوهر، و اقامة البرهان على ذلك، على التفصيل الذي تجده في العين السادسة من كتابنا عيون مسائل النفس، و سرح العيون في شرح العيون.

بالذاتي لايمكن اكتسابه بالبرهان، إذ لوبرهن لابدّمن أوسط، و كان المحدود أصغر والحدّ اكبر فلابدّ أن يحمل الأكبر على الأوسط حملاً ذاتياً والأوسط على الاصغر كذلك؛ فيقال مثلاً: الإنسان هوالشيء الفلاني، وكلّ شيء فلاني هوالحيوان الناطق بالذّات والذّاتيّات فالإنسان كذلك فينقل الكلام إلى إثبات حدّية الشيء الفلاني و ذاتيّته للإنسان فيلزم إمّا التسلسل أوالدّور والتكرّر في الذّاتي أوالمصادرة أوانقلاب العرضي إلى الذاتي كماقلنا: إذ لا إلى النّهاية الأمر ذهب إن اكتسب حدّية الأوسط للأصغر بحدّ ثالث وهكذا أواكتسابه يكون دائراً إن اكتسب حدّية الأوسط بالأوّل إن يكن الأوسط حدّاً آخرا أي لزومها[٥٨] على هذا التقدير وكيف يكون لشيء واحدٍ حدّ فوق واحد والذاتي لوتكرّرا بداالغنىٰ عنه أي عن كلّ واحد لاكتفاء ذي الذاتي بالآخر؟ وخلف ظهراً إذ ما فرض ذاتياً لم يكن ذاتياً إذ لاغنى عن الذاتي. هذا إن اكتسب الأوسط[٥٩] بحدّ آخر وانّه صودر في البيان[٦٠] إن لم يكن لواحد حدّان وإن

٥٨. قوله: «اي لزومها...» اي الدور والتسلسل على هذا الفرض الذي يكون الأوسط حدّاً آخر اي غير الحدّ الذي قصد اثبات حديته بأن يكون أحدهما اي ثبوت الاكبر للأصغر حدّاً، و ثانيها أي و ثبوت الأوسط له حدّاً آخر فكان للاصغر حدّان جعل احدهما اكبر، و الآخر وسطاً في اثبات الاكبر للاصغر. على انه يلزم اشكال آخر و هو قوله و كيف يكون آه فانه لوكان لشئ واحد حدّان كان له جنسان و فصلان او جنس واحد و فصلان فحينئذ كان شيئين لاشيئاً واحداً و ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه؛ فالحدّ الحقيقي للشئ الواحد لايكون إلاّ واحداً.

٥٩. قوله: «هذا ان اكتسب الأوسط» اي هذا القسم من لزوم التسلسل والدور والتكرر في الذاتي يلزم لوكان الاوسط حدّاً غير الأكبر بأن يكونا حدّين.

٦٠. قوله: «و انه صودر في البيان...» أي ان لم يكن الوسط حدّاً علي حدة كالاكبر بل كان مفهوم الأوسط والاكبر واحداً بأن كان التغاير بين الأوسط والاكبر بالعبارة فقط لزم المصادرة اي صارالبرهان مصادرة و هي أن تشتمل على حدّين مترادفين بان لم يكن ما اكتسب به المحدود حدّاً آخر له و مع ذلك لم يكن مبائناً للمحدود بل مرادفاً له. فعبارة الكتاب على ما في الطبعة السابقة اي «و ان كان التغاير...» هي من طغيان قلم الناسخ، واصل العبارة إما «بأن كان» مكان وان كان ليكون تفسيراً لما قبل، أو «وكان» بأن تكون لفظة ان زيادة.

كان التغاير بين الأوسط والأكبر بالعبارة فقط وإن بأوسط لم يكن حدّاً للأصغر بل هوالرّسم والخاصّة اقتنص فكيف الإقتناص [٦١] للذات والحدّالذي هوعينه بخصّ مخفّف خاصّة فيلزم كون العرضي ذاتياً. وأيضا على تقدير كون الأوسط رسماً إن أطلقت حمل الأكبرعلى الأوسط أي الحمل ذاتياً كان أوعرضياً فهكذا أي بنحو الإطلاق مستنتج في الأصغرأي في حمل الأكبر وهو الحدّ عليه فلايلزم المطلوب وإن على سبيل حديّة له اى للأوسط حمل الأكبر على الأوسط فكيف حدّ النوع للخصّ جعل فهل يكون حدّ الإنسان والضّاحك واحداً؟. وإن حمل على أنّه حدّ لموضوع الاوسط الذى هوالخاصّة [٦٢] أعني الإنسان فقد اخذ المطلوب في بيان نفسه.

قال الشيخ في كتاب النجاة:

«لايمكن اكتساب الحدّ بالبرهان لأنّه لابدّ فيه من حدّ أوسط مساوٍ للطّرفين لأنّ الحدّ

---

٦١. قوله: «فكيف الاقتناص...» لأن الذوات تقتنص ممّا يبين ماهيّاتها من الاجناس والفصول، و تحمل عليها حملاً اولياً ذاتياً، وأنى للعرض هذه الشأنية؟ فلوكانت الذات تقتنص بخاصة لزم كون العرضي ذاتياً.

وجملة الأمران حدّية الحد لوتصطاد بالبرهان فاوسط البرهان إما حدّ أورسم، فان كان حدّاً فاما أن يكون مفهوم الأوسط و مفهوم الاكبر مختلفين أو متحدين، وعلى الاختلاف كيف يكون لشئ واحد فوق حدّ واحد، وايضا يلزم التسلسل والدور و تكرر الذاتي و على الاتحاد يلزم المصادرة.

و إن كان رسماً فإما أن يلحظ حمل الأوسط بالحمل الأولي على الأصغر المحدود، أويلحظ حمل الاكبر على الأوسط: فعلي الأول يلزم كون العرضي ذاتياً لأن الرسم جعل على حدّ الحدّ. و على الثاني يتصور ثلاث صور و ذلك لأنه إما أن يلحظ حمل الاكبر على الاوسط على نحوالاطلاق، أوعلى نحو الحدية فقط؛ او إما أن يقال لمّا كان الاكبر في النتيجة حدّاً اولياً للأصغر كان الاكبر في القياس ايضاً يحمل علي الأوسط لأن موضوع الأوسط هوالأصغر في النتيجة: فعلي الصّورة الأولى كان حمل الاكبر على الاصغر المحدود أيضاً على نحو الاطلاق، فلا يحصل المطلوب الذي هوحدّية الحدّ. وعلي الصّورة الثانية كيف يجعل حدّ الخاصّة حدّاً للنوع؟ و على الصورة الثالثة يلزم المصادرة اي أخذ المطلوب في بيان نفسه.

٦٢. قوله: «هوالخاصّة» بان يلاحظ الخاصّة وجهاً و مرآة للانسان.

والمحدود متساويان، وذلك الأوسط لايخلو إمّا أن يكون حدّاً أخر، أويكون رسماً و خاصّة؛ فأمّا الحدّ الآخر فإذا السؤال في اكتسابه ثابت فإن اكتسب بحدٍّ ثالثٍ فالأمر ذاهبٌ إلى غير النهاية؛ وإن اكتسب بالحدّ الأوّل فذلك دور؛ وإن اكتسب بوجه آخر غير البرهان فَلِمَ لايكتسب به هذا الحدّ؟! على أنّه لايجوز أن يكون لشيء واحد حدّان تامّان[٦٣] على ماسنوضح؛ وإن كانت الواسطة غيرحدّ فكيف صار ما ليس بحدٍّ أعرف وجوداً للمحدود[٦٤] من الامر الذّاتي المقوّم له وهوالحدّ حتى يكتسب به؟» [٥] هذا كلامه.

إن قلت: كثيراً مايكون ماليس بحدٍّ أعرف لأنّ تصورالشيء بوجهٍ أسهل من تصورالشيء بالكنه، فكيف قال الشيخ: فكيف صار— الى آخره؟

قلت: المراد بالوجود للمحدود الحمل الذّاتي الأوّلي كمافي حمل الحد على المحدود المتّحدين بالذات، المتفاوتين بالإجمال والتفصيل؛ والذاتي بيّن الثبوت لذي الذّاتي لا العرضي، والذاتي لايعلّل والعرضي يعلّل.

وأيضا لايكتسب الحد بالضّد
ولا بالقسمة ولا بالإستقراء بل بالتركيب يقتنص
ليس بضدّ الشيء[٦٥] كسب حدّه إذ ضدّ حدّ الضدّ حدّ ضدّه كلمة إذ تعليلية علّة

٦٣. قوله: «لايجوز أن يكون لشيْ واحد حدّان تامّان» كما لايجوز أن يكون لشي واحد فصلان أخيران لما اشرناالیه من انه ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه، اي ليس لشخص واحد تشخّصان.

٦٤. قوله: «اعرف وجوداً للمحدود» أي اعرف ثبوتاً له.

٦٥. قوله: «ليس بضدّ الشيْ...» ناظر الى ما قال الشيخ في الفصل الثالث من رابعة برهان الشفاء: و ليس لقائل ان يقول إن حدّ الشيْ مستنبط بالقياس الشرطي من حدّ ضدّه، لأن حدّه ضدّ حدّ ضدّه، فمثلاً إنا إذا علمنا أن حدّ الشرّ هوالأمر المتشتّت الغير المنتظم، علمنا أن حدّالخير هوالأمر ←

٥ النجاة فصل في الحدّ ص١٤٦ و١٤٧ ط دانشگاه.

للمنفي[٦٦]. أي يستنبط حدّ البياض بأنّه إن كان حدّ السّواد أنّه لون قابض لنور البصر فحدّ البياض أنّه لون مفرّق لنور البصر لكن حدّ السّواد كذا فحدّ البياض كذا. أو يقال لوفرض أنّ الشّر وجودي وضدّ للخير —إن كان حدّ الشّرأنّه مبدء الأمرالغير المنتظم— فحدّ الخير أنّه مبدء الأمر المنتظم لكن حدّ الشرّ كذا فحدّ الخير كذا. فانّه دور و مافيه جلا علّة لِلنّفي[٦٧] بأمرين: أحدهما أنّه دوريّ إذ كما يبيّن هذا بذاك يبيّن ذاك بهذا. و ثانيهما أنّه تعريف، بالخفي والمساوي في المعرفة والجهالة؛ على أنه ليس

← الملتئم المنتظم بأن نقول هكذا: إن كان حدّ الشرّ انه هوالأمر المتشتت الغير المنتظم، فحدّ الخير هو أنه الأمرالملتئم المنتظم، ثم نستثني، لكن حدّ الشرّ كذا، فإذن حدّ الخير كذا،

فإن الجواب عن هذا على وجوه اربعة:

أولها أنه لم يمكن هذاالقياسّ أن يعطي حدّاً بقياس حتى أخذ حدّا باقتضاب و وضع من غير قياس، فأشبه من وجه صاحب القسمة و صاحب الإستقراء، إذكل واحد منها يأخذ المطلوب بوجه ما مصادرة، و يضعه وضعاً و يظن انه بيّنه بقياس ضروري، و إن كان هذا إنما صادر على نقيض مطلوبه: لأنه طلب أن يبيّن الحدّ بقياس فأخذ الحد بلاقياس.

والثاني انه عرض لهذا شئ آخر و هوانه جعل القانون في كسب الحدّ أن يوضع حدّ ضدّ المحدود فاذا طالبناه بأن يبيّن كيف يحدّالضدّ الآخر المبين به حدّ هذاالضدّ —و هوفي هذا المثال الخير— احتاج أن يبينه لامحالة على حكم قانونه بحدٍّ لهذا الضد، و هو في هذا المثال الشرّ، فع انه يصادر مع المطلوب الأول فانه يستعمل الدور.

والثالث أنه ليس حدّ احدالضدين أعرف من حدّ الضدالآخر، بل هو مثله في الجهالة والمعرفة الحقيقية، و كل بيان ممّا ليس اعرف، و ان لم يكن دوراً ولا مصادرة، فليس ببيان. والرابع أنا لنسامح ولنضع أن هذا الانسان قد حدّ ماله ضدّ بهذا القانون، فكيف يحدّماليس له ضد، أوكيف يحدّ الضدّالمطلق، والضدالمطلق الواقع على الطرفين ليس له ضدّ؟ (ص ۲۷۹—۲۸۰ ج ۳ ط مصر).

٦٦. قوله: «علة للمنفي» يعني ان القائل باكتساب الحد بالضد يقول: ان حدّالشئ مستنبط بالقياس الشرطي من حدّ ضدّه لأن حدّه ضدّ حدّ ضدّه، أي حدّ ضد الشئ حدٌّ لِذلك الشئ.

٦٧. قوله: «علّة للنفي» اي علة لقوله ليس في البيت السابق.

لكلّ شيء ضدّ[٦٨] بمثله اقتسام أيضا بطلا في اكتساب الحدّ لأنك إذاقلت الإنسان إمّا حيوان وإمّا غير حيوان، والحيوان إمّا ناطق أوغير ناطق، فبمجرد القسمة لا تقطع بأنّه حيوان و ناطق لأنّ استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحدّ هو إبانة الشيء بما هو مثله أو أخفى سيّما في حدّ الذات الاّ ان يستنبط بشيء آخر.

قال الشيخ في النجاة —بعد ماقال: والحدّ لايكتسب بالقسمة—:

«فإنّك إذاقلت لكن ليس الإنسان غير ناطق فهو إذا ناطق لم تكن أخذت في الإستثناء شيئاً أعرف من النتيجة. و ايضا الحدّ لايكتسب من حدّ الضدّ فليس لكلّ محدود ضدّ؛ ولا أيضا حدّ أحد الضدّين أولى به من حدّ الضدّ الآخر» ٭ (انتهى).

أي من حدّ الضدّ الآخر بالآخر حتّى يكون أحدهما مفروغاً عنه و يستنبط منه الآخر إذ المفروض أن الحدّ مجهول بعدُ و نريد أن نكتسب. وهذا ظاهره لكن لمّا كان الحدّ مجهولاً[٦٩] فكون حدّ هذا الضدّ لذاك وحدّ ذاك لهذا أيضاً من المحتمل.

وليس باستقراء جزئيّات إذلم يُفد علما بكلّيّات لأنّ الحسّ لايُفيدشيئاً[٧٠] والجزئيّات

٦٨. قوله: «على انه ليس لكل شيء ضدّ» فان المفارقات مطلقا لاضد لها. بل لا تضاد بين الجواهر مطلقا و لابينها و بين غيرها لان الضّد هوالذات الوجودية المعاقبة لذات أخري وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها، والجوهر لاموضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر الى جوهر آخر، ولا بالنظر الى غيره من الأعراض. وراجع في ذلك الى المسألة الثالثة من الفصل الأول من المقصد الثاني من تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد (ص ١٤١ بتصحيح الراقم وتحشيته عليه) و سائر شروح التجريد.

٦٩. قوله: «لما كان الحد مجهولاً...» اي لما كان مطلق الحد مجهولاً لاحدّ الضدّين فقط فكون حدّ هذا الضدّ لذلك وحدّ ذاك لهذا ايضا من المحتمل فلا يفيد اكتساب الحدّ بالضد بنحوالقاعدة الكلية بل فيا إذا علم حدّ أحدالضدين دون الآخر.

٧٠. قوله: «لأن الحس لايفيد شيئاً» لأن الجزئي لايكون كاسباً ولامكتسباً. و سيأتي في البرهان انه ←

٭ النجاة فصلٌ في الحدّ ص ١٤٨ و ١٤٩

غير متناهية فكيف استقريت الكّل حتى تجعل حدّها لنوعها. و أيضاً إن وضعت أنّ الحدّ محمول على كلّ شخص فالحمل أعمّ من الذّاتي فكيف ينقل الى النوع[٧١]؟ وإن جعلت أنّه حدّ لنوعها أوّلاً فهذا مصادرة. فإذا بطل الاقسام جميعاً فالحدّ بالتّركب[٧٢] اقتناصه و ذابأن تستشرفوا اي تنظروا أشخاصه وهي أشخاص الحدود لاتحادها بالذّاتِ حتّى تروا أي تعلموا علماً تعقّلياً أن الأشخاص من أيّ الاجناس العشر حذف التاء للتأويل بالمقولات، فتظفر عقولكم بجنسها الأعلى أوّلاً فتأخذوا بعد ذلك مقوّماتها الأخر من أجناسها و فصولها البعيدة والقريبة و تصطادوا حدودها.

وقد ذكرت امثلة من الأجناس عند قولي: ترتب الاجناس كالمرق. ففيما رتّب كلّ ماوجد[٧٣] حملاً ومعنى تميزان قُدّما على عاملها ساوت المحدود فهو حدّ تساوي الحمل[٧٤] تميز المعرّف عمّا عداه عند قصد تساوي المعنى والمفهوم ماهيّة إلاّ بالإجمال والتفصيل لديهم معتمد إذ المقصود من الحدّ الإطلاع على ذاتيات المحدود إن الحدود حسب الوجود والحصر في التميز[٧٥] من ردود ومن المشهورات بينهم حتى صار كالمثل

← ليس في مُنّة الحس الاطلاع على الكليات والاحاطة بكل الجزئيات و تمام ذاتياتها و عوارضها المشتركة.

٧١. قوله: «فكيف ينقل الى النوع...» وجهه ظاهر فان كثيراً ما يحمل على الاشخاص حملا مطلقاً لايصح حملها على نوعها لأن لها عوارض مشخصة خاصة تحمل على كل فرد فرد منها فكيف ينقل منها الى نوعها.

٧٢. قوله: «فالحدّ بالتركب...» اي الكاسب للحد هو تركيب الذاتيات المقوّمة على ترتيبها الطبيعي بأن يقدّم الأعم على الأخص كما هو متقدم عليه في الطبع كما تقول: الانسان حيوان ناطق. و يكتسب الحد ايضا بايراد الفصول المحصّلة لوجود الأجناس أجمع القريب منها والبعيد والمتوسط. (الجوهر النضيد ص ١٨٩ ط ١ـايران)

٧٣. قوله: كل ماوجد...» كل ما وجد مبتداء، خبره فهو حد.

٧٤. قوله: «تساوي الحمل...» اي تساوي الصدق كالحيوان والحسّاس فانّها متساويان في الصدق دون المعنى. و قوله: «تساوي المعنى» كالانسان والحيوان الناطق.

٧٥. قوله: «والحصر في التميز..» لوقال البيت هكذا لله كان أحلى:

←

السائر: «أنّ الحدود بقدر الوجود»

فجوهر و ناطق و مائت[٧٦] تميّز الإنسان فيها ثابت لكنّها ليست له

بحسب وجود الحدودُ والحصر في التميّز مردودٌ

كيف كان هورة على قول من زعم بأن الغرض من التحديد هوالتميز فحسب. فان الحق في ذلك ما قاله الشيخ في الاشارات: يجب أن يعلم ان الغرض في التحديد ليس هوالتميز كيف اتفق، ولا ايضا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصوّر به المعنى كما هو انتهى.

وانت تعلم ان الإنسان مطبوع على أن يعلم الموجودات بحقائقها، ولا يحصل ذلك إلاّ من التحديد بالمقوّمات إما بالبرهان المنطقي أو بالوجدان الشهودي، ولا يطمئنّ قلبه و لاينتهي عن التحصيل ما لم يصل الى حق اليقين، و لذا فسّرالحكمة بأنها العلم باحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية.

و في شرح الضابط السابع من اولى منطق حكمة الاشراق في المعارف والتعريف للقطب الشيرازي: «ان معرّف الشيْ مايكون اعني قولاً يكون معرفته سبباً لمعرفة ذلك الشيْ، اوتميّزه عن كل ماعداه (ص ٥٢ من المطبوع علي الحجر). و قوله: أوتميّزه عن كل ماعداه، نظرٌ ذهب اليه غيره ممّن تقدمه زماناً ايضاً. قال المحقق الطوسي في اساس الاقتباس:

خواجه ابوعلی سینا در صعوبت تحدید اعیان موجودات مبالغتی عظیم کرده است و گفته: ایراد جنس قریب و فصل ذاتی مقوم اولی بی آنک فصلی مقسّم جنس باشد یا مقوم نوع در طول و عرض اهال کرده باشد یا عرضی بجای فصلی ایراد کرده بغایت دشوار باشد. و بعضی اهل صناعت این سخن براو رد کرده اند و در سهولت تحدید مبالغه کرده و گفته: حدّ بحسب اسم باشد، و اسم بحسب تصور واضع و فهم مستمع. وحق آنست که اگر حدّ حقیقی تام خواهند که مطابق محدود بود بالذات وفی نفس الأمر بی زیادت و نقصان حال بر این جمله بود که ابوعلی گفته است. و اگر تعریف خواهند بحسب تصور متصور، حال بر این جمله بود که این معترض گفته است، چه از تصور چیزی معلوم بود که کدام معنی بالذات در وی داخل است، و کدام معنی خارج. و این است علّت آنک یک چیزرا بحسب اعتبارات مختلف حدود مختلف گویند. (ص ٤٤١ ط ١— ایران). ثم ان قيدالوجود في قوله: «ان الحدود حسب الوجود» يؤمي إلى أن الحد الحقيقي انما يكون للشيْ الموجود، وان المعدوم لايحدّ بالحدّ الحقيقي، وسيأتي كلام الشيخ في ذلك من انه لاحدّ بالحقيقة لما لاوجود له. نعم ان محصل الحقائق لايعتنى بالمعدوم والبحث عن العدم استطرادي لايعبأبه.

٧٦. قوله: «و مائت...» المائت سواء كان من الموت بمعناه الاضطراري، او الاختياري فانه فصل

. . . .

اخير بعد الناطق للانسان يمتاز به عن النفوس الفلكية لانّ لهم نفوساً ناطقة ايضا إلا أنها ليست بمائتة، و قال في الفريدة الرابعة من الغرر في الفلكيات:

و كل ماهناك حيّ ناطق و لجمال الله دوماً عاشق

بل يمتاز عن الملائكة والمفارقات العقلية فانهم جواهرحية ناطقة، فيمتازالانسان بالفصل المائت عنهم فتدبر. والموت الاختياري هو مفاد موتوا قبل أن تموتوا. وقيل بالفارسية:

پيشتر از مرگ خود ايخواجه مير تا شوى از مرگ خود ايخواجه مير

و هو عند السُلاك الى الله اربعة اقسام: احدها الموت الأحمر و هوالجهاد الاكبر فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم. و ثانيها الموت الابيض و هوالجوع لانه ينورالباطن و يبّيض وجه القلب فان البطنة تذهب بالفطنة. و ثالثها الموت الأخضر و هولبس المرقع، قال الوصي عليه السلام: لقد رقعت مدرعتي حتى استحييت من راقعها. رابعها الموت الأسود و هو تحمل الصبّر في المصائب والمحن و لومة اللائمين و احتمال اذى الخلق. و هذا الموت هو اشدّ من الثلاثة الأخرى ولربك فاصبر وقد نظمها المصنف بالفارسي في ديوانه في جواب السائل عنها بقوله:

موت ابيض كه هست جوع وعطش در رياضات با شروط رشاد

اين سخا بيست بطيرالحكمة در احاديث عالى الاسناد

ابيضاض وصفا همى آرد عكس البطنة تميت فؤاد

موت اخضر مرقّع اندوزيست در زىّ چون دراعه زهاد

مرقعه مدرعه واستحيى گشته مروى ز سيد زهاد

سبزيش خرّمى عيش بود كه قناعت كنوز ليس نفاد

موت اسود كه شد بلاى سياه احتمال ملامت است وعناد

لايخافون لومة اللائم روز قرآن بخوان باستشهاد

موت احمر كه رنگ خون آرد باشد اينجا خلاف نفس وجهاد

گفت زاصغر بسوى اكبر باز آمديم آن نبي ز بعد جهاد

اعلم أنّ الموت بمعنى آخر جار على جميع ما سوى الله سبحانه. و ذلك المعنى هو فناء كل سافل في عاليه، و توجه كل سافل الى عال، و رجوع كل شيءٌ الى اصله، وعود كل صورة إلى حقيقتها. و في آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار: و اما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب، آخر من العدم غير الفساد و هوالمشار اليه في قوله: و نفخ في الصور فصعق من

سويّة[٧٧] والحدّ قول قدحكى المهيّة.

والشيخ في النجاة بعدما ذكر «انّ الحدّ يقتنص بالتركيب وذلك بأن تعمد إلى الأشخاص، وتنظر من أيّ جنس هي من العشرة، ويؤخذ جميع المحمولات المقوّمة لها التي في ذلك الجنس» ٥— قال بعد كلام—:

«يؤتي بجميع الفصول الذاتيّة وإن كانت ألفاً وكانت بواحد منها كفاية في التميز فإنّك إذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذّات والحدّ عنوان للذّات وبيان له فيجب أن يقوم الحدّ في النّفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها فحينئذ يعرض أن يتميز ايضاً المحدود» ٥٥

و قال:

«ولذلك فلاحدّ بالحقيقة لما لاوجودله،وانّما ذلك قول يشرح الإسم» ٥٥٥

واليه أشار قولنا: من ثم مافي بدو تعليم[٧٨] نضع من الحدود قبل إثبات وجود المحدود

← في السموات و من في الارض. و راجع في تفصيل ذلك إلى الفصل السادس عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار (ج ٤ ط ١ ص ١٧٣)؛ والى الجامع الوافي للفيض (ج ١٣ من الرحلي ص ٢٨، الباب ٣١ في ذكر الموت و انه لابد منه)؛ و الى الفصل الثاني من تذكرة آغاز و انجام للمحقق الطوسي بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه)؛ والى العين الاثنتين والخمسين من كتابنا سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

٧٧. قوله: «ليست له سوية» أي تلك الامور من الجوهر والناطق والمائت وان كان تميّز الانسان عن غيره حاصلابها، لكنّها ليست مساوية للانسان، والحال — كما سيأتي في الشرح عن نجاة الشيخ— يجب أن يقوم الحد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها. و بعبارة أخرى تلك الأمور وان كانت تميّز الانسان عما عداه، لكنها ليست حدّاً مساوياً للانسان، والحدّ قول قدحكى الماهية والتميّز غيرالتشخّص.

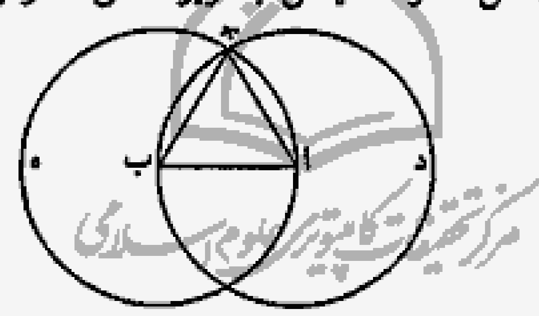
٧٨. قوله: «من ثم مافي بدو تعليم...» في منطق التجريد للمحقق الطوسي: ربما صار شرح الاسم ←

٥ النجاة ص ١٤٩ ط دانشگاه

٥٥ و ٥٥٥ النجاة ص ١٥١.ط دانشگاه

بالإسم بالإثبات أي بعد اثبات وجوده قلبه يقع أي قلب «ما» الشارحة إلى «ما» الحقيقيّة، وقلب الحدّ الإسمي الى حدّ الحقيقي. ومن هنا أيضاً[٧٩] قلنا عليهم في موضع آخر: إنّ في التعريف التفصيلي المشهور للانسان والحيوان قصوراً أعني جوهر قابل الأبعاد نامٍ حساس متحرك بالإرادة فكما اشاروا الى مقام هيولويّتها، بالجوهر؛ وإلى الجسميّة، بالقابل للأبعاد؛ وإلى النباتية، بالنّامي؛ وإلى الحيوانية والمشاعر الظاهرة والباطنة والمحرّكة الباعثة والعاملة، بالحساس والمتحرك بالارادة؛ وإلى العقل بالقوّة و

بعينه بعد الاثبات حدّاً حقيقياً. وفي شرحه الجوهر النضيد: الحد بحسب الاسم قد يصير حدّاً بحسب الماهية بعينه إذابيّن ثبوت الحدود و تحقّقه في الخارج كمن يقول: ما المثلث المتساوي الأضلاع؟ فإذا قيل له أنه شكل أحاط به ثلاث خطوط متساوية كان حدّاً بحسب الاسم، فاذا برهن على وجوده في الشكل الأول من اقليدس كان المذكور اولاً حدّاً بحسب الحقيقة (١٨٨ ط ١– ايران).
اقول: الشكل الاول من اصول اقليدس بتحرير المحقق الطوسي هكذا: نريد أن نرسم مثلثاً



متساوي الاضلاع على خط محدود كـ– ا ب–. فلنرسم على نقطتي –ا ب– ببعد الخط دائرتي – ا جـ ه، ب جـ د– و نصل –ا جـ، ب جـ– فمثلث– ا جـ ب– المرسوم على –ا ب– متساوي الاضلاع. وذلك لأنّ–اب،اجـ– الخارجين من مركز دائرة –ب جـ د– الى محيطها متساويان؛ و كذلك –ب ا، ب جـ– الخارجان من مركز دائرة –ا جـ ه– الى محيطها فـ– ا جـ، ب جـ– المساويان لـ– ا ب، متساويان، فاذن اضلاع مثلث –ا ب جـ– متساوية وهوالمراد.
قوله: من ثم، اي من اجل أن الحدود الحقيقية هي ما بحسب الوجود، نضع للاسم مافي بدو تعليم من الحدود، قلبه يقع بالاثبات. فقوله من الحدود بيان لما الموصول، وللاسم متعلق بقوله نضع، و بالاثبات متعلق بقوله يقع.

٧٩. قوله: «ومن هنا ايضاً» أي من اجل ان الحدود الحقيقية هي ما بحسب الوجود ايضاً قلنا عليهم الخ. أومن اجل ما قال الشيخ: يؤتي بجميع الفصول الذاتية وان كانت الفاً الخ، ومآلها واحد.

بالفعل في الانسان، بالنّاطق؛ فليشيروا الى مقام المعدنيّة وما قبلها إذالطبيعة مالم تستوف [۸۰] شرائط النّوع الأخسّ لم تتخط به إلى النّوع الأشرف. فالتعريف التام والحدّ الكامل أن يقال: الانسان هوالجوهر القابل للأبعاد ذوالصورة العنصريّة والمعدنيّة الى آخرها.وإن ادرج العنصريّة والمركب التام المعدني في قابل الأبعاد فليدرج النامي والحسّاس، فيه وهو مناف للغرض الّذي هوالإطّلاع على الذّاتيّات وليس الغرض الامتياز فقط و إلآلتأتّى من الناطق فقط، أوالضاحك فقط.



۸۰. قوله: «اذا الطبيعة مالم تستوف...» اشارة الى قاعدة امكان الأخس في النظام الصعودي كما تقدّم كلامنا في ذلك. وفي البند السابع عشرمن دفتر دل (ص ٣٦٤ ط ١ — ايران):

وجـود انـدر نـزول و در صـعـودش — بترتـيـب است در غـيـب و شـهـودش
در اين معنى چه جاى قيل وقال است — كـه طـفـره مطـلـقـاً امر محـال است
تـوانى نيز از امـكـان اشـرف — نمـائى سير از اقـوىٰ بـه اضـعـف
بـه امـكـان اخس بـرعـكـس بـالا — نمـائى سير از اضـعـف بـه اقـوىٰ
لـذا آنـرا كـه بـيـنى در رقـيـقـت — بـيـابى كـامـلـش را در حـقـيـقـت





القضايا


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إنّ القضيّة لقول محتمل   للصدق والكذب وطار ما أخل

والعقد والقضيّة ترادفا   إذ ارتباطاً واعتقاداً صادفا

حمليّة بسيطة ن ة ول   جزءاهما الموضوع والمحمول

شرطيّة أوقوة الشّرطيّة   تعليق أوعناد لابتّيّة

فباتّصال وانفصال شيئتا   كلٌّ الى قضيّتين انحلّتا

وطرفاهما في الإستعمال   قد سمّيا المقدّم والتّالي

بعلقةٍ وفقدها ا اتّصاليّة   كانت لزوميّة اتّفاقيّة

ثمّ العناد وضعاً أو رفعاً فقط   أو فيهما جمعهما لم يخط قط

فذا حقيقيّة أمّا ذانكا   فمنع جمع أو خلوّ زانكا

حمليّة تقسيمها لقدرأوا   بحسب الموضوع والمحمول او

جهات أو رابطة ذي قدمضت   وما بموضوع فقل ما حملت

أمّا على شخص فشخصيّة أم   على الطبيعة الطبيعيّة سم

والحكم إن كان على الأفراد له   ولم يبن كميّة فمهملة

وإن يك كلاً وبعضاً قدّره   حاكمها محصورة مسوّره

للسّلب والإيجاب خذ بالأربع   كلاً وبعضاً سور الإيجاب دعي

لاشيء لاواحد للسّلب الكلي   للجزئي ليس بعض اوليس كل

والسّور للشرطيّة بكون ... مهما وكلّما وقد يكون
والسّور للكلّيّة المنفصلة ... فدائماً او أبدا أو ماثله
قضيّة شخصيّة لا تعتبر ... إذلا كمال في اقتناص ما دثر
بل ليس جزئيّ بكاسب ولا ... مكتسب بل كسراب في الفلا
وجود موضوع لإيجابيّة ... حتم فإن عينا فخارجيّة
ذهنيّة إن هوذهنا أدرجا ... وفي الحقيقيّة نفس الأمرجا
والحكم في المحصورة أيضاً جرى ... على الطبيعة بحيث قد سرى
افرادها إذلو على أفرادها ... لم يكن إذ ليس انتهت أعدادها
وغص لموضوع الحقيقيّات ... فانظر إلى العنوان والمرآت
وقسمة بحسب المحمول ... من جهة التحصيل والعدول
والسّلب إن جزءً بدا للجزء له ... معدولة ودونه محصّلة
سالبة المحمول إيجابا تعد ... إذربط سلب ليس سلب الرّبط حد
فكان الإيجاب أخصّ إذلزم ... وجود موضوع له والسّلب عمّ
بسبق ربط سلباً الجزئيّة ... وفي ثنائيّتها بالنيّة
أولا وغيرفيها السّعدول ... وليس عن سلب فلا يزول
عدول موضوع بسبق السّورأو ... كما أو النيّة ميزه دروا
ومن عدول عدم للقنيّة ... وليس لاونحوها نطقيّة
جعل الجهات جزء أيضا قدعلم ... فالكتب بالإمكان الانسان لزم
وأيضا المطلق والمقيّد ... من الوجود هل به تبدّد

غوص في القضايا[1]

إنّ القضيّة لقول محتمِل للصدق أي مطابقة الواقع[2]، والكذب أي عدمها. وطارِ

---

١. قوله: «غوص في القضايا» لمّا فرغ من البحث عن المعرف و مباديه اي الكلّيات الخمس، شرع في بيان مبادي الحجة وهي القضايا. وقوله: «محتمِل» بكسر الميم على هيئة الفاعل. ولو قال يحتمل لكان صحيحاً ايضاً كما في تهذيب التفتازاني: القضية قول يحتمل الصدق والكذب.

٢. قوله: «للصدق أي مطابقة الواقع» ناظر في تفسير الصدق بمطابقة الواقع بل في تعريف القضية الى ما في تهذيب المنطق للتفتازاني، وحاشية الملا عبدالله اليزدي عليه فقال التفتازاني: القضية قول يحتمل الصدق والكذب، وقال اليزدي: القول في عرف هذا الفن يقال للمركب سواء كان مركبا معقولاً او ملفوظاً، فالتعريف يشتمل على القضية المعقولة والملفوظة. ثم قال قوله: الصدق، هوالمطابقة للواقع، والكذب هواللاّمطابقة للواقع، وهذا المعنى لايتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضية فلادور. انتهى.

واقول يعني بقوله فلادور ما أورد على تعريف القضية بانه دوري و ذلك لان الخبر والقضية كالعقد والقضية مترادفان، وقالوا: القضية قول يحتمل الصدق والكذب، ثم قالوا في تعريف اجزاء معرف القضية: الصدق مطابقة الخبر —أي مطابقة القضية— للواقع، والكذب عدم مطابقته له، فجاء الدور. والمحشي عدل عنه الى قوله هوالمطابقة للواقع، ولم يأخذ الخبر في تعريف الصدق فلادور فيه.

ولكن للمحقق الطوسي تحقيقاً انيقاً في المقام افاده في شرحه على اول النهج الثالث من منطق ←

أي عارض للقول ما اخل أي عدم احتمال الكذب باعتبار كونه قول المخبر الصّادق لم يخلّ بالإحتمال باعتبار ذات القول. والعقد والقضيّة ترادفا إذارتباطاً و اعتقاداً صادفا اى وجداهما. والمقصود أنّ العقد الذي يطلق على القضية إمّا بمعنى الربط، أو بمعنى الاعتقاد؛ وكلّ منها يناسب القضية.

حملية أي هي حمليّة. شروع في تقسيم القضية بسيطة نقول أي نطلق لفظ البسيطة على الحمليّة بالنسبة إلى الشرطيّة القابلة للإنحلال الآتي. جزئاهما أي جزئا الحمليّة والبسيطة الموضوع والمحمول أي مسمّيان بهما. وهي أيضا شرطية أوقوّة الشرطية وهي المنفصلة إذ ليس فيها شرط صريحاً، و إنّما هي في قوّة الشرطية لأنّ قولك: هذا العدد إمّا زوج و إمّا فرد في قوّة قولك: إن لم يكن زوجاً فهو فرد، وإن لم يكن فرداً فهو زوج تعليق أوعناد لابتيّة كما في الحمليّة. في هذا المصراع إشارة إلى وجه التقسيم إلى المتصلة والمنفصلة و تعريفهما. فباتّصال وانفصال شتّتا اى فرّق العقد ثم وزّع كلّ منهما إلى

← اشارات الشيخ تأتي به تتميماً للفائدة، قال الشيخ: النهج الثالث في التركيب الخبري؛ اشارة الى اصناف القضايا: هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على أن نذكره هوالتركيب الخبري وهوالذي يقال لقائله صادق فيا قاله اوكاذب.

وقال الشارح المحقق: قيل عليه: الصدق والكذب لايمكن أن يعرّفا إلاّ بالخبر المطابق وغير المطابق، فتعريف الخبر بهما تعريف دوري.

والحق أن الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر، فتعريفه بهما تعريف رسمي أورد تفسيرا للاسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب، ولايكون ذلك دوراً لأن الشيْ الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف أوغيرها ممّا يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الإشارة إلى تعيّن ذلك الشي انما يلخّصه و يجرّده عن الالتباس، وانما يكون دوراً لوكانت تلك الأعراض ايضاً مفتقرة الى البيان بذلك الشيْ، وهيهنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لأنه لم يتعين بعد، وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا أن نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حدّالصدق والكذب عليه كمالو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلاً فيمكننا ان نقول انا نعني به مايقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولايكون دوراً.

أقسامه الآتية فالمتصلة ماحكم فيها بتعليق نسبة على أخرىٰ، والمنفصلة ماحكم فيها بالعناد والتنافى بين نسبتين و كلّ منها الى قضيتين انحلتا سواء الى الحمليتين كان الإنحلال أوالى المتصلتين أو المنفصلتين أو المختلفتين. ولا يخفى أمثلتها وطرفاهما أي طرفا المتصلة والمنفصلة في الإستعمال أي في ألسنة المنطقيين قد سمّيا المقدّم والتالى و بعلقة أي بعلاقة، شروع في تقسيم المتصلة بأنّه بوجدان علاقة في التعليق المذكور وفقدها فيه اتّصاليّة أي المتصلة تنقسم إلى قسمين و كانت لزوميّة على الأوّل، و اتفاقيّة على الثّاني[٣] ثمّ العناد شروع في تقسيم المنفصلة بانّ العناد والتنافي المذكور إمّا وضعاً أي في الثبوت، أو رفعاً فقط أي في النّفى، أوفيها أي في الوضع والرّفع بحيث جمعها لم يخط من خطا يخطو أي مشى قط والجملة تأكيد للعناد. فذا أي ما حكم فيها بتنافي النسبتين وضعاً و رفعاً معاً منفصلة حقيقية. أمّا ذانكا اى ما حكم فيها بتنافيها وضعاً، أوما حكم به رفعاً فمنع جمع، أو منع خلوّزانكا أي زيّن قلبك العلم والتميز إياهما. أمّا الأوّل فكالتقسيم إلى أشياء لايجوز ارتفاعها ولا اجتماعها؛ مثل: «الشيء امّا واجب[٤] أو ممكن أو ممتنع»؛ و مثل: «الوجود إمّا واجب بالذّات و إمّا واجب بالغير».

---

٣. قوله: «اتفاقية على الثاني» ينبغي أن يعلم الفرق بين الاتفاقي الذي يبحث عنه في الفلسفة، والاتفاقي الذي يبحث عنه في المنطق. فالإتفاق المنطقي جاربين القضيتين اللتين ليس بينها لزوم، وأما الاتفاق الفلسفي فجار في آحاد الاعيان سواء كانت نفسانية أم لا، بمعنى أن هذا الموجود الحادث الكائن ذهنياً كان أو غير ذهني مالم يجب وجوده من علّته لم يوجد كما قال في الفريدة السابعة من الغرر في العلّة والمعلول (ص ١٢٢ من الطبع الناصري):

ولـيس في الـوجـود الاتـفـاقي اذ كـلّ مـا يحـدث فـهـو راقي
لـعـلـل بهـا وجـوده وجـب يـقـول الاتـفـاق جـاهـل السـبـب

فطرفا القضية الاتفاقية وجب وجود كل واحد منها في السلسلة الطولية الكونية فتحقّق، ولكن اذالاحظ العقل النسبة بينها فحيث لم يجد تلازماً بينها في معيتها حكم بأنّها اتفاقية.

٤. قوله: «مثل الشيئ إما واجب...» اي بالنظر الى حال الماهيات الكلّية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام الثلاثة من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان.

وأمّا الثاني فكالتقسيمات المنتشرة الى أشياء لايجوز اجتماعها ولكن يجوز ارتفاعها، مثل: «الحيوان إمّا ناطق و إمّا صاهل و إمّا ناهق و امّا خائر و امّا طائر».

و امّا الثالث فكالتقسيمات الحاصرة الى أشياء لايجوز ارتفاعها ولكن يجوز اجتماعها[٥]؛ مثل: «الموجود امّا ذهني و امّا خارجي»؛ و «الممكن إمّا جوهر و إمّا عرض»؛ و «المفهوم إمّا كلي و إمّا جزئي» إلى غيرذلك.

---

٥. قوله: «ولكن يجوز اجتماعها...» كما قال في الغرر: (ص ٢٢ ط الناصري)

للشيئ غيرالكون في الأعيان كون بنفسه لدي الأذهان

وفي آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والأعراض من الأسفار: جاز أن يكون لماهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشئات مختلفة، كيف و قدتري معنى واحدا في هذاالعالم تارة موجوداً بوجود استقلالي تجردي، وأخرى موجوداً بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان؛ وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل، و أخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة— الخ (ج ٢ ط ١ ص ٨١).

وكذلك قوله: «والممكن إما جوهر و اما عرض» يجوز اجتماعها لأن الصورة الجوهر الحاصلة في الذهن جوهر و عرض، و أما انها جوهر فلصدق تعريف الجوهر عليها، وأما انها عرض فلكونها من الكيفيات النفسانية.

وقال في الغرر: بالحمل الأولي الذاتي صورة علمية من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر اوكم اوكيف او غيرها، وأما بالحمل الشائع فهي كيف ولامنافاة لاختلاف الحمل، كما ان الجزئي جزئي بأحد الحملين وليس بجزئي بالآخر اي مفهوم الجزئي المنطقي جزئي بالحمل الأولي وليس بجزئي بالشائع بل كلّي، ولذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل ايضاً وراء الوحدات الثمانية. (ص ٢٨ ط الناصري).

فعلم اجتماع المفهومين الكلّي والجزئي فان مفهوم الانسان كلّي لصدقه على كثيرين، وجزئي لانه من هيئات النفس والنفس خارجية جزئية و كذلك هيئاتها.

في اقسام الحملية بحسب الموضوع

حمليّة تقسيمها لقد رأوا بحسب الموضوع و المحمول أوجهات أورابطة فلها تقسيمات أربعة. وهذا كما أن الحركة تقسم بحسب القابل إلى السّماويّة والعنصريّة؛ وبحسب الفاعل إلى الإراديّة وغيرها؛ و بحسب مافيه إلى الأينيّة و غيرها؛ و بحسب الوقت إلى الدائمة والمنقطعة والسريعة والبطيئة الى غيرذلك. ذي أي القسمة بحسب الرابطة قدمضت أنها ثنائية و ثلاثية و زمانيّة و غير زمانيّة. و ما أي تقسيم بموضوع و بحسبه فقل في بيانه ما أي طبيعة محمول حملت على الموضوع، إمّا حملت على شخص فشخصيّة تلك القضيّة، أم على الطبيعة الكلّيّة من حيث هي كلّيّة، فالقضية الطبيعيّة سمّ والحكم إن كان على الأفراد له أي للموضوع ولكن لم يُبن كميّة اي كميّة أفراد الموضوع فهملة[6]. وان يكن كلاً و بعضاً من أفراد الموضوع، قدّره حاكمها فاعل قدر والضمير

٦. قوله: «فهملة» في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: در لغت تازى الف و لام عموم فائده دهد، و تجريد از آن خصوص، چون الانسان و انسان. و باين موجب بهرى را ظن افتاده است كه چون يكى از اين دو هميشه لازم اسم است پس در آن لغت مهمله را صيغتى نبود.

وحق آنست كه الف و لام در آن لغت باشتراک هم براى كلى مجرد ازعموم وخصوص دلالت كند، و هم بر وى از آن روى كه عام بود بمعنى كل واحد، و هم بر تخصيص شخص مذكور. و اول رالام تعيين طبيعت خوانند، و دوم را لام استغراق جنس، وسيوم را لام عهد.

مثال اول: الانسان مقول على زيد. و مثال دوم: الانسان والد و مولد. و مثال سيوم: رأيت انساناً و فرساً فقتلت الانسان. و اين بحث نحوى است نه منطق. پس الانسان در صورت اول موضوع قضيه مهمله باشد، و در صورت دوم موضوع محصوره كليه، و در صورت سيم موضوع شخصيه. (ص ٨٥ ط ١—ايران).

اقول: الظاهرانه اراد بقوله: «بهرى را ظن افتاده است» الشيخ الرئيس حيث قال في منطق الاشارات: «فان كان ادخال الالف و اللاّم يوجب تعميماً و شركةً، و ادخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب، و ليطلب ذلك في لغة أخرى» (ص ٣٨ من المطبوع على الحجر المعروف بطبع الشيخ رضا).

للقضية فهي محصورة مسورة اسم آخر لها أي منسوبة إلى السور. للسّلب والإيجاب اللاّم للتعليل خذ بالأربع المحصورات أي بسبب السّلب والإيجاب في المحصورة الكلّيّة والجزئيّة صارت المحصورات أربع كلاّ وبعضاً مفعول مقدّم أي لفظ كلّ وبعض سور

و هذا الكلام من الشيخ نقله التفتازاني في الباب الثاني من شرحه المطول على تلخيص المفتاح في احوال المسنداليه، و حيث ان فيه بعض الفوائد يليق نقله، قال: المسطور في كتب القوم أن المهملة هي التي يكون موضوعها كلياً، و قد أهمل فيها بيان كمية افراد الموضوع أي لم يبيّن فيها أن الايجاب اوالسلب في كلّ افراد الموضوع اوبعضها؛ والكلية هي التي بيّن فيها أن الحكم على كل افراد الموضوع، و ظاهر أن الصادق على نحو قولنا: لم يقم انسان، انما هو تعريف الكلية دون المهملة؛ و أما انه لاسور فيها فممنوع إذالتقديرانه قد بيّن فيها أن الحكم مسلوب عن كل فرد فلابد لهذا البيان من شئ يدل عليه ضرورةً، ولانعني بالسورالأهذا. والقوم و ان جعلوا سورالسلب الكلي لاشئ ولا واحد، فلم يقصدوا الانحصار فيهما، بل كل مايدلّ على العموم فهو سورالكلية كقولنا طرّاً و اجمعين و نحو ذلك نصّ عليه الشيخ في الاشارات. فههنا يجوز ان يكون هيئة القضية، اوكون الموضوع نكرة منفية، او ادخال التنوين عليه سورالكلية كما انه في الموجبة سورالجزئية على ماقال في الاشارات: إن كان إدخال الالف واللام يوجب تعميماً، و ادخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب (ص ٩٦ ط عبدالرحيم).

واعلم ان الشيخ في برهان الشفاء ذهب إلى نحو ما قاله في الإشارات، ثم قال نحو ما في اساس الاقتباس و لاشتمال بيانه على فوائد نأتي بكلامه ايضاً تتميماً للفائدة قال:

والذي قال ان الالف واللام في المهملات تدل على الحصر الكلّي، فاذن لامهمل إلاّ و هو كلّي، فقد غلط من وجهين: أحدهما انه ليس الكلام بحسب لغة دون لغة، فعسى أن لايكون في لغة العرب مهمل البتة.

والثاني أن الالف واللام في لغة العرب ايضاً لا توجب الحصر، فانك تقول: إن الانسان نوع ولا تقول البتة كل واحد من الناس نوع، و تقول ان الضحاك محمول على زيد ولا تقول كل ضحاك محمول على زيد. فليس ما ظنه هذا المتحذلق بصحيح.

واعلم ان أخذ الالف واللام مكان السور مما يغلط في كثير من المواضع حتى أن القضية تكون صادقة مع الالف واللام، فان لحقها السور بأن كذبها. كما انك تقول: إنّ الابيض ابيض بالضرورة فتقبله قبولاً، فإن قلت: كل مايوصف به بأنه ابيض فهو ابيض بالضرورة لاح لك كذبه (القسم الثاني من ج ١ ط مصر ص ٥١).

الإيجاب في باب القضايا دعى والياء للإطلاق ودع بمنزلة ضع لاشيء لاواحد أي هذان اللفظان سور للسّلب الكلي و للجزئي ليس بعض أو ليس كل. والسّور للشرطية يكون مهما و كلّما وقد يكون أي هذا اللفظ فلايكون إيطاء[7] مع الأوّل. والسّور للكلّيّة المنفصلة فدائما أوّله إمّا حرف زائد، و إمّا أمر[8]. أو أبداً أو مُاثله كدهراً و سرمداً؛ مثل دائماً إمّا العدد زوج و إمّا فرد. ثم إن كسر المثلّثة أولى كمالا يخفى.

غوص في لميّة عدم اعتبار الشخصيّة في العلوم

قضيّة شخصيّة لا تعتبر في العلوم لأنّ معرفة الجزئيات الجسمانيّة جهة فقر النّفس إذ تحتاج في معرفتها إلى البدن و آلاتِه فلا تعبأ إلاّ بقدر الذريعة إلى الكلّيّات، بخلاف تعقّل الكلّيّات فإنه جهة غنائها إذ لايحتاج النفس في التعقل إلى استعمال القوى الجسمانية بل مكتفيّة بذاتها إلاّ في الإبتداء بنحو الإعداد[9] لا الإفادة إذ من فقد حسّاً فقد علماً[10]. فإن شئت الغنى فداوِم الكلّيّات وراود المجرّدات. و أيضا إذ لا كمال في

٧. قوله: «فلايكون ايطاء» الايطاء هو تكرار القافية المعيب عندالبلغاء، افاده في اوائل الغرر في اشتراك الوجود عند قوله: (ص ١٢ ط الناصري)

بمـــا بــــه اتِّـــحد الادعـــاء ان جـــعـــلـــه قـــافـــيـــة ايطـــاء

٨. قوله: «فدائماً اوله إما حرف زائد، و اما أمر» فعلى الاول مفتوح، وعلى الثاني مكسور امر من وفى نفي كقي من وقى يقي. و قوله ثم ان كسر المثلثة اولى، يعني كسر الثاء المثلثة من قوله ماثله ليوافق هيئة قرينها المنفصلة في المصراع الأول.

٩. قوله: «بنحوالاعداد» فلا اشكال في الاستقراء بأنه الحكم على الكلّي بالأشخاص.

١٠. قوله: «اذ من فقد حساً فقد علماً» أي العلم المستفاد من ذلك الحسّ، كما في بيان المطوّل (ص ٢٤٨ ط عبدالرحيم) ولايخفى عليك أن كثيراً من العلوم العقلية مستفادة من الحواس و منتهية اليها، بمعنى أن الحواس معدّة لاقتناصها و إلا فالصور العلمية كلها فائضة من العالم القدسي، كما سيأتي قوله في ذلك:

والحق ان فاض من القدسي الصور وانمـــا اعـــداده مـــن الـــفـــكـــر

←

. . . .

وتدبر في ذلك قوله سبحانه: «والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة لعلكم تشكرون (النحل ٧٩). أي لا تعلمون شيئاً و جعل لكم آلات هي مبادي اقتناص العلم من السمع والبصر والفؤاد تكسبون بها العلم. و في مجمع الطبرسي: و جعل لكم السمع والابصار والأفئدة، أي تفضل عليكم بالحواس الصحيحة التي هي طرق الى العلم بالمدرَكات، وتفضل عليكم بالقلوب التي تفقهون بها الأشياء إذ هي محلّ المعارف.

ثم عبارة التفتازاني في شرحه المطول على تلخيص المفتاح هكذا: «و لذلك قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً، يعني العلم المستفاد من ذلك الحس» فعبارته ناطقة بان جملة من فقد حساً فقد فقد علما ليس بحديث.

و في هامش بعض نسخنا المخطوطة من ذلك الشرح أن قائلها ارسطو. بل صرّح ابوالبركات البغدادي في اول الفصل السابع من المقالة الرابعة من برهان المعتبر بذلك حيث قال: قال ارسطو-طاليس من فقد حسّاً من حواسّه فقد علماً من علومه —ثم بيّنه بقوله: و هوالمعلوم الذي ينتهي اليه الذهن من ذلك الحس (المعتبرج ١ ص ٢٣٠ ط حيدرآباد الدكن). و كذلك صرّح العلامة الحلّي في الجوهر النضيد بأن قائلها هوالمعلم الأول (ص ١٧٤ ط ١— ايران) و سيأتي نقل عبارته. ولكن قال العلامة القيصري في شرحه على فصوص الحكم للشيخ الاكبر حيث قال في الفصّ الهودي: «ولكل جارحة علم من علوم الاذواق يخصّها» ما هذالفظه: أي يخص ذلك العلم تلك الجارحة كادراك البصر للمبصرات والسمع للمسموعات، لذلك قال عليه السلام: من فقد حساً فقد فقد علماً، و ذلك لأن كل عضو مظهر لقوة روحانية هي مظهرالاسم الالهي و له علم يخصّه و يفيض منه على مظهره (ص ٢٤٥ ط ١— ايران) و (ص ١٩٣ ط هند). و كذلك في نسخة مخطوطة من شرح القيصري ايضاً.

و شرح العارف الحسين الخوارزمي — و هو في الحقيقة ترجمة شرح القيصري على فصوص الحكم بالفارسي — ايضاً كذلك كما قال: و هر جارحه را علمي است از علوم اذواق كه اختصاص دارد بدو چون ادراك بصر مبصرات را، و سمع مسموعات را كه هرگز از ديده استماع مقال نتوان ديد، و از گوش مشاهده جمال نشايد شنيد، و لهذا خواجه عليه السلام فرمود: «من فقد حساً فقد فقد علماً» يعني هر كرا حسى از حواس مفقود باشد علمى از علوم ازو فائت شود الخ.

ولكنا لم نجدها في المعاجم الروائية مع طول الفحص عن ذلك. على ان استاذنا العلامة الشيخ محمد حسين المعروف بالفاضل التوني —شرّف الله سبحانه نفسه الشريفة— قال في مجلس الدراسة بأن

اقتناص ماذُكِر بخلاف الكلّيات المحفوظة بتعاقب الأفراد، سيّما الكلّيات العقليّة المجرّدة الدائمة الثابتة في عالم الذكر الحكيم. بل ليس جزئي[11] بكاسب ولامكتسب إذ من يدرك جزئياً بما هو جزئي، أوحاله الجزئي لايدرك منه جزئياً آخر بما هوجزئيّ، إلاّ أن يُحِسّه بإحساس آخر، ولايكون الآخر مكتسبا منه ولامن الكلي لأنّ الكلّي أجلّ من أن ينال الجزئي بما هوجزئي والكاسب والمكتسب هو الكلّي.

وإذ استتبع تعقّل كلّي، تعقل كلّي آخر، استتبع تعقّل أحكام جزئياته، ولكن أحكامها الكلّيّة بحيث لايشذّ أحكام فرد من الماضين والغابرين عنه، ولا يبقى حاجة

كلمة «عليه‌السلام» زائدة. فيبقى على هذا فعل قال في عبارة القيصري بلافاعل. كيف كان ينبغي هيهنا نقل عبارة الجوهر النضيد مع متنه منطق التجريد في المقام توضيحاً للمرام و هي مايلي:

الحواس لا تفيد رأياً كلياً و هي مبادي اقتناص التصورات الكليّة و التصديقات الاولية فمن فقد حساً فقد علماً.

الاحساس هو ادراك الشيء المقترن بمادة معيّنة بشرط حضوره عند المدرك فبالضرورة يكون جزئياً لايمكن صدقه على غيره، فالحواس لا تفيد رأياً كلياً و انما تفيد الجزئي؛ فالعلم بأن كل نارحارة حكم عقلي لا حسّي فانّ الحس انما يفيد أن هذه النار المحسوسة حارة، أما أن كل نارحارة فلا، نعم الحواس مبادي اقتناص التصورات الكلية والتصديقات الأوّلية لأن النفس اول خلقها خالية من جميع العلوم كانفس الاطفال و قابلة لها، و واجب الوجود عام الفيض فلابد من توقف الأثر على الاستعداد، و هو هنا مستفاد من الحواس فان من أحسّ ما الجزئي استعدّ لادراك الكلي، ولحصول مناسبات و مباثنات هي احكام ضرورية و تصورات كلية عقلية حاصلة من واجب الوجود تعالى بسبب الاستعداد السابق، و لهذا حكم المعلم الأول بأن من فقد حسّاً فقد علماً يؤدي اليه ذلك الحسّ لزوال الاستعداد الذي هوشرط في العلم. (ص ١٧٤ ط ١ — ايران).

ثم مفاد من فقد حساً فقد فقد علماً، هل هوحكم كلي أوغالب اكثري؟ و في ذكري انه قد نقل في مجلة المقتطف اوالهلال أن رجلاً أخرس صار من فرط ذكائه متكلماً بلسانين عربي و فرانساوي من طريق ابصاره انحاء الحركات من شفاه المتكلمين وافواههم حين تأديتهم الكلمات الحوارية اليومية فتأمل.

١١. قوله: «بل ليس جزئي...» ليس الجزئي بكاسب اي بمعرِّف بالكسر لأن الكاسب معط والمعرف كذلك، و ليس الجزئي بمكتسب اي بمعرَّف بالفتح لأن المكتسب متخذ والمعرف كذلك. فالجزئي ليس بمعرف ولابمعرف.

إلى استيناف نظر لتعقّل ذاتيّاتها و عرضيّاتها المشتركة؛ فعلومك التّصوري و التّصديق من الكلّيّات، نور يسعى بين يدى عقلك يرشدك الى حقائق كلّيّات أخرى مجهولة، وأحكام مشتركة بين الجزئيات؛ فكمال النفس فى سباحة بحار الكلّيّات و غوصها، و سياحة ديار المرسلات[۱۲] و دوسها. بل الجزئيّ المادي كسراب في الفلا أو كحباب في الدأماء. والفلا جمع الفلاة. فالجزئي كسراب بقيعة يحسبه الظمأن ماء حتى اذاجائه لم يجده شيئاً و وجدالله عنده فوفّاه حسابه و امّا الكلي فدائم مجرّد.

في بعض احكام الموضوع

وجود موضوع لإيجابيّة[۱۳] أي للقضيّة الموجبة حتم إذ الموجبة ماحكم فيها بثبوت شي ء لشي ء، و ثبوت شي ء لشي ء، فرع ثبوت المثبت له. فإن كان الإيجاب و ثبوت المثبت له عيناً اي في الخارج فخارجيّة أي تسمى القضيّة خارجيّة وهي الّتي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محقّقة مثل: «كلّ من في العسكر قتل»؛ و «كلّ دار في البلد هدمت» وهي ذهنية إن هو أي الموضوع ذهناً أي في الذهن اُدرِجا وهي الّتي حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط؛ مثل «كلّ اجتماع النقيضين مغائر لاجتماع المثلين»، و «كلّ جبل ياقوت، ممكن».

وفي الحقيقيّة نفس الأمرجا ظرفاً لوجود موضوعها. وهي الّتي حكم فيها على الأفراد

---

۱۲. قوله: «ديارالمرسلات» اي المجردات المطلقة عن قيودالمادّة و احكامها، و ان كانت ممنوّة بقيود ماهـاتها فان كل ممكن زوج تركيبي له وجود و ماهية، والوجودالصمدي الحقيق فرد مطلق لاماهية له بل انيّة محضة.

۱۳. قوله: «وجود موضوع لايجابية» اي في صدقها —كما في حاشية الملاعبدالله اليزدي على تهذيب التفتازاني— والافالموجبة والسالبة كلتاهماسيان في استدعاء الموضوع، و اعتبار عدم الموضوع كاف في السالبة بخلاف الموجبة و ان كانت التخلية عين التحلية. و ان شئت قلت ان السلب بما هو سلب لايقتضي وجودالموضوع و ان اقتضاه بما هوحكم.

النفس الأمريّة محقّقة كانت أومقدّرة مثل: «كلّ جسم مركب أوكلّ جسم متناه»، إلى غيرذلك من القضايا المستعملة في العلوم ممّا ليس الحكم فيها مقصوراً على الأفراد المحقّقة، إذ المقصود في المثالين أنّ كلّ ما وجد و صدق عليه أنّه جسم، صدق عليه أنّه مركّب و أنّه متناه. والحكم في المحصورة أيضاً جرى على الطبيعة كما في القضيّة الطبيعيّة لكن في الطبيعيّة الحكم على نفس الطبيعة لابحيث يسري إلى الأفراد كالانسان نوع، و في المحصورة الحكم على الطبيعة بحيث قدسرى أفرادها أي إلى أفرادها؛ فالكلام من باب الحذف والإيصال. إذلو كان الحكم على افرادها -.كما زعم الأكثرون— لم يمكن إذ ليس انتهت أعدادها وكيف يمكن استحضار مالا نهاية له تفصيلاً؟ والقوى الجسمانية متناهية التأثير و التأثر، والعقل يلحظ الكلّي. وغص لموضوع الحقيقيات و كثرتها الغير المتناهية النفس الأمريّة الشاملة للأفراد الخارجيّة والذهنيّة الغير المحاطة للقوى الجزئية. فانظر بعين العقل في المحصورة إلى العنوان وهو الطبيعة الكلّيّة العقليّة والمرآة أي اجعلها مرآة اللحاظ لاالمرئية بالذّات، وما به ينظر إلى المعنون لامافيه ينظر كما في القضيّة الطبيعيّة. واعرف أحكام الجزئيات الغير المتناهية من حيث ذاتها المشتركة بالعقل[14] المجرّد البسيط المبسوط.

أقسام الحملية بحسب المحمول

وقسمة بحسب المحمول هذه ثالث التقسيمات الأربعة للحمليّة وهي من جهة التحصيل و العدول فالسّلب في القضيّة إن جزءاً بداللجزء له أي لجزء من القضيّة —و

١٤. قوله: «بالعقل» صلة لقوله اعرف، والمراد به المعقول كما تقدم في غوص لمية عدم اعتبار الشخصية. والبسيط خلاف المركب، والمبسوط خلاف المقبوض و يقال بالفارسية: گسترده، و گسترانيده شده، والبسيط ما ليس فيه تفصيل بل هيئة اجمالية، والمبسوط منبسط منطبق على الجزئيات الغير المتناهية.

تذكير الضمير لتأويل القضيّة بالعقد— فهي معدولة[١٥] لأنّ أداة السلب موضوعة لسلب النسبة فإذا استعملت لا في هذا المعنى، كانت معدولة؛ فتسمية القضيّة بها تسمية الكلّ باسم الجزء، فإن جعل جزءاً للموضوع فهي معدولة الموضوع، أو للمحمول. فمعدولة المحمول، أو للطرفين فمعدولة الطرفين. والعناية هنا بمعدولة المحمول[١٦] ودونه محصّلة و سالبة المحمول أي موجبة سالبة المحمول إيجاباً تعد إذربط سلب ليس سلب الرّبط حد أي مفهومها[١٧]. وهذه قسم آخر من القضيّة فكان الإيجاب سواء كان موجبة محصّلة، أو موجبة معدولة، أو موجبة سالبة المحمول أخصّ إذ لزم وجود موضوع له كمامرّ والسّلب عمّ لصدقه بانتفاء الموضوع: بسبق ربط —الباء للسببيّة— سلباً أي على السّلب الجزئيّة أي تحقق جزئيّة السلب للمحمول مثل: «زيد هو لا كاتب»، أو «هو ليس بكاتب»؛ فإذا قلت: «زيد لا هو كاتب»، أو «زيد ليس هو بكاتب» لم يكن السّلب جزءً.

وفي ثنائيتها أي ثنائية القضايا كان جزئيّتهُ بالنيّة. أو نقول لفظ لا وغير فيها العدول بالمواضعة. وأمّا لفظ ليس عن سلب فلا يزول. ثمّ إنّه عدول موضوع يعتبر أيضا

١٥. قوله: «معدولة» و تقال معدولية ايضاً كما في اساس الاقتباس والجوهر النضيد ففي الثاني منها: والقضية التي تشتمل على مثل هذا سميت معدولية منسوبة الى العدول. و قوله: «لان اداة السلب موضوعة لسلب النسبة» حكمه يرجع الى ما في الجوهر النضيد من أن حكم هذا التركيب حكم المفرد لأنا قد جعلنا حرف السلب جزء من المفرد و سمي معدولاً.

١٦. قوله: «والعناية هنا بمعدولة المحمول» سيذكر وجه العناية في قوله الآتي: ثم انه عدول موضوع يعتبر ايضامع انه قليل الفائدة الخ.

١٧. قوله: «اي مفهومها» يعني الضمير المضاف اليه لقوله حد محذوف فحدّ مبتداء مؤخر، وربط سلب خبر مقدم. أي حدّ سالبة المحمول و مفهومها ربط سلب لا سلب ربط. والفرق بين السالبة وسالبة المحمول ان السالبة صادقة مع عدم الموضوع ايضاً فان قولك زيد ليس بقائم صادق مع وجود زيد جالس مثلاً، كما انه صادق مع عدمه؛ وأما سالبة المحمول فالغرض ان زيداً الموجود ليس كذا مثل ان يكون فقيراً و تقول زيد ليس بذي مال، اوزيد لا مال و نحوها.

مع أنه قليل الفائدة إذالمعتبر في الموضوع، الذات لاالوصف؛ بخلاف المحمول إذالمعتبر فيه، المفهوم فيعتبر وصفه المنطوق به في القضية؛ فإذا اعتبر فيفرق بينه و بين السّلب بسبق السّور إن كانت القضيّة مسوّرة على السلب مثل: «كلّ لاحيّ جماد» فكانت معدولة، و إن تأخّر فكانت سلباً محصّلاً مثل: «ليس كلّ انسان كاتباً » أوكما —الكاف اسميّة— أي بسبق مثل ماوالّذى عليه إن كانت غير مسورة مثل: «ماهو لاحيّ»، أو «الّذى ليس بحي جمادٌ». أو النّية أي بالنيّة إن لم يكن شيء من هذه ميزه عن السالبة دروا أو بالمواضعة كماتر ومن عدول عدم للقنية أي عدم الملكة الذي وضع له لفظ ثبوتي و الحال أنّه ليس لا ونحوها نطقيّة[١٨] مثل: «زيد أعمى»، فإنّ هذه القضيّة معدولة كـ «زيد لابصير». و مثل: «زيد أمّي كزيد لا كاتب».

إن قيل قد عرفنا الفرق بين المحصّلة والمعدولة المحمول بأنّ محمول القضيّة إن كان وجوديّا فهي محصّلة موجبة و سالبة كـ «زيد بصير أو ليس ببصير»، و إن كان عدمياً فهي معدولة موجبة و سالبة كـ «زيد لابصير أو ليس بلا بصير»؛ وكذا عرفنا الفرق بين الموجبة المعدولة و السّالبة المحصّلة بأنها إن كانت ثلاثية و تقدم الرابطة على حرف السّلب، كانت موجبة، لربط الرابطة مابعدها بالموضوع، و إن تأخّر كانت سالبة لسلب الربط؛ و إن كانت ثنائية فلا فارق إلاّ النيّة أو الاصطلاح على تخصيص بعض الألفاظ بالإيجاب والبعض بالسلب كتخصيص لفظ غير بالعدول وليس بالسّلب؛ لكن ماالفرق بين الموجبة المعدولة المحمول و كذا السالبة البسيطة المحصّلة، و بين الموجبة السالبة المحمول —فإنّا إذا قلنا: «ج ليس ب» فالسّلب إن كان جزء من المحمول كانت القضيّة موجبة معدولة، و إن كان خارجاً كانت سالبة فلايتصور موجبة سالبة المحمول—؟

١٨. قوله: «وليس لا و نحوها نطقية» أي والحال أن لفظة لاالنافية و نحوها من حروف النفي الأخرى ليست منطوقة في العبارة مثل زيد اعمى، و زيد أمي و نحوهما فيعد من المعدولية ايضاً.

قلنا: إن السّلب خارج عن المحمول في السالبة، و سالبة المحمول كلتيهما، إلاّ أن في سالبة المحمول زيادة اعتبار فإنّا في السّلب نتصور الموضوع و المحمول ثم النسبة الإيجابيّة بينهما و نرفع تلك النسبة، و في سالبة المحمول نتصور الموضوع والمحمول و النسبة الإيجابيّة و نرفعها ثم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع، إشعاراً بأن ذلك السّلب عند وجود الموضوع فإنّه إذالم يصدق إيجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه فيتكرّر اعتبار السّلب فيها بخلاف السالبة ففي السالبة أربعة أمور، وفي سالبة المحمول خمسته امور، وفي المعدولة حرف السّلب جزء.

إذا عرفت هذا فاعلم أن كثيراً منهم ذهبوا الى أنّ سالبة المحمول كالسالبة في عدم استدعاء وجود الموضوع وليس بحقّ لأنها موجبة حيث إنّها ربط سلب لاسلب ربط كما اشرنا في المتن. جعل الجهات جزء للمحمول أيضا قدعلم أي قسمة القضيّة إلى مايجعل فيها الجهة جزء من المحمول والى غيره كمافي السّلب، قسمة بحسب المحمول فالكتب بالامكان الإنسان لزم فيصير القضية حينئذ ضرورية كما سننقل عن الشيخ الإشراقي[١٩]. وأيضاً أي قسمة أخرى بحسب المحمول هي أنّه المطلق من الوجود والمقيد من الوجود هل به أي بالمذكور تبدّد أي إذا كان محمول القضيّة وجوداً مطلقا مثل الإنسان موجود فالقضيّة هليّة بسيطة و إذا كانت وجوداً مقيّداً فهي هليّة مركبة مثل: «الإنسان كاتب».

---

١٩. قوله: «كما سننقل عن الشيخ الاشراقي» و هو قوله:

الشـيـخ الاشـراقي ذوالــفطـانـة قضـيـة قصـرفي الـبـتـانـة



الموجهات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أقسامها بحسب الجهات — قد حان أن تجي مبيّنات
فنسبة القضية مكيّفة — في الواقع ونفس الامر بصفة
كيفيّة النسبة مادّةٌ سما — ضرورةً إمكاناً أو غيرهما
لفظ على المادّة دلّ نا جهة — تلك الرّباعيّة والموجّهة
كذاك في القضيّة العقليّة — معقول هذي جهة عقلية
فالحكم إن ضرورة أبانا — ماجوهر الموضوع أيساً كانا
كانت ضروريّة الذاتية — مطلق ضرورية أزليّة
مشروطة عمّة إن بالوصف ذي — وقتيّة مطلقة إن تحتذ
وقتاً معيّناً وفي منتشرة — مطلقة فوقتها لن تحصره
ثمّ ضروريّ من المحمول جا — إذ الوقوع في الوجوب اندرجا
والحكم بالدوام ذاتاً دائمة — عرفيّة عمّة إن وصفاً سمة
وإن بفعليّته فطلقة — في الإسم لا توجيهها متّفقة
ولفظ عامّةٍ الى اسمها أضف — بكونها عمّ الوجوديّات صف
وإن بلاضرورةٍ فممكنة — بعمّةٍ وخصّةٍ مفتنة
فلاضرورة الخلاف عمّة — والخصّ لاضرورة بسرمة
وعمّة بسيطة بالذات — وخصّة من المركّبات

والبعض من ذي حيثما تقيّدا ... باللادوام الذاتي تركيبا بدا
كذا بلاضرورة ذاتيّة ... قد قيّدت مطلقة فعليّة
فتحذف القيود اذ تركبت ... عن اسمها وبعضها تبدّلت
فادع وجوديّةً الفعليّة ... إذن بخصّة صفن وصفيّة
فعليّة مدلوله لادائما ... خالف كيف الأصل لاتكما
مدلول لاضرورة امكان عمّ ... كلادوام ادرها كيفاوكم
الشّيخ الإشراقي ذوالفطانة ... قضيّة قصرفي البتّانة
كلّ الجهات في الضّروري أدرجا ... إذالوجود كاشف الوجوب جا
والجهة إن جزء محمول غدت ... فبالضّرورة لقد آلت لبتّ
لكننا قد اقتفينا إثرهم ... اذ ذلك التفصيل شرح ماحتم
لم يحر تفريط لنا ولاشطط ... جعلنا الله من امّة وسط
والجهة وإن تصر منسوبة ... في ذاتها المرآة لامطلوبة
نقيض كلّ رفع أومرفوع ... تعميم رفع لهما مرجوع
من احد الشطرين لامناص ... وبالقضيّة هنا اختصاص
وهو اختلاف في القضيّتين ... بالذّات في الصّدق كذا في المين
فاختلفا كيفاً وكمّاً وجهةً ... والوحدة فيما عدامتّجهة
وقد كفى إن وحدّت جزءاها ... ووحدة الحمل اعرفن جدواها
بدّل بالتّضاد أو تحت متى ... في الكيف لافي الكم قد خالفتا
موجّهات لضروريتها ... إمكان عمّ ولمشروطتها
حينيّة ممكنة ودائمة ... إطلاق عمّ لنقيضها سمة
عرفيّة عمّتها المقابلة ... حينيّة مطلقة خذ عاقلة
ولمركّباتها المنفصلة ... مابين جزئيها هي المحتملة
وموضع الترديد في الجزئيّة ... أفراد موضوع من الحمليّة
وعند بعض القدما الكيفيّة ... والجهة ماذي لايجابيّة
فليس نسبة فكيف كيفها ... في سالب في البين مين طيفها
سلب ضرورليس إمكان ولا ... مطلقة وغيرها مماتلا

كانّ سالبا ببدء أوجبا ... ومدّة كانت وبعد سلبا

لكن نقيض لاحقيهم الأعمّ ... من لازم وقصد نهج القصد تمّ

بالمستقيم المستوي العكس دعي ... تبديل جزئي القضيّة رعي

في صدقها وكيفها بها اتحد ... مع صدق الأصل العكس يغني عن سند

فطلق الإيجاب جزئيّا عكس ... والسالب الكلّي كنفسه انتكس

والسالب الجزئي ادرأن لاعكس له ... وفاقد الترتيب كالمنفصلة

دائمتان عامتان أوجبت ... حينيّة مطلقة انعكست

عكس لعقد الخاصتين لازمة ... حينيّة مطلقة لادائمة

صنفا الوجوديّة والوقتيّة ... عكس ذي الأربع هو الفعليّة

وذي ا نفسها وليس ينعكس ... ممكنتان عند شيخ فاقتبس

في سالب دائمتان دائمة ... وعامتان عرفيّة عمّمة

خصّها ء رفيّة لادائمة ... في البعض والكلّ بخلف قائمة

بيانه أنّ نقيض العكس مع ... أصل له انتج ما قد امتنع

فالست من سوالب كلّيّة ... انعكست ومالها اللبسية

منها كجزئيّات سلب سبعت ... صنفا الوجوديّة واللاتي تلت

إذ خصّها الوقتيّة لاعكس له ... فذو العموم للّلزوم ماثله

في قر سمعك ذو تقريع ... مثاله آللا خسف في التربيع

نقيضي الجزئين بدّل إن تشاء ... عكس النقيض الصّدق والكيف بقاء

و لاحقوهم جاعلوا المبدّل ... نقيض ثانيها وعين الأوّل

مع اختلاف الكيف لكن ابتنا ... على القديم حكم عكس حسبنا

فالموجبات ههنا يامرتوي ... في الحكم كالتواب في المستوي

والسالب كالموجب في العكس ذا ... وذاوذاك استويا مثا اخذا


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموجّهات

و إذا فرغنا من التقسيمات الثلاثة للحملية، شرعنا في رابعها فقلنا: أقسامها بحسب الجهات قد حان أي قرب أن تجيء مبيّنات ولمّا لزم تحقيق الجهة أوّلاً قلنا: فنسبة القضيّة مكيّفة[1] في الواقع و نفس الأمر بصفة فتلك الصفة النفس الأمريّه و كيفيّة النسبة مَدّه مخفف مادّة سِا —أمر مؤكّد بالنون الخفيفة المبدلة بالألف— وقد يسمّى بالعنصر أيضا ضرورة إمكاناً أوغيرهما من الموادو هذه بيان للمادة. و لفظ على المدّة في القضيّة الملفوظة دلّنا يسمّى جهة و تلك القضيّة الحمليّة تسمّى الرّباعيّة لكونها ذات أربعة أجزاء مع ذكر الرابطة والموجّهة لاشتمالها على الجهة و مقابلها تسمى مطلقة.

و يحتمل في اعراب العبارة أن تكون كلمة تلك مضافا اليها لكلمة جهة، و حينئذ لم تكن من باب الفصل والوصل. كذاك في القضيّة العقليّة والكلام النفسي الذي هو

---

١. قوله: «فنسبة القضية مكيّفة» قال المحقق الطوسي في منطق التجريد: تلك النسبة في نفس الأمر مادة، و ما يتلفظ به منها أو يفهم من القضية و ان لم يتلفظ بالنسبة. جهة. و في شرحه الجوهر النضيد: تلك الكيفية إن نظراليها في نفس الأمر سمّيت مادة كنسبة الحيوان الى الانسان في نفس الأمر، و ان نظراليها باعتبار تصورها أوالتلفظ بها سمّيت جهة.

نطق النّفس الناطقة معقول هذي أي هذه الجهات الملفوظة جهة عقليّة قد قرّر في محله أنّ التفاوت بالتعريف والتنكير في الكلمة المكّررة في آخر البيت رافع للايطاء. و إنّما لم نقل في القضيّة الذهنيّة، لئلاّ يشتبه بالذهنيّة المقابلة للخارجيّة والحقيقيّة. ولأنّ الإعتناء في العلوم الحقيقيّة بالمعقول لابمطلق المعلوم الذهني.

غوص في بعض اقسام الموجّهات المهمّة

فالحكم في القضيّة إن ضرورةً للنسبة أبانا أظهر ما دام جوهر الموضوع أيساً أي موجوداً كانا هذه العبارة كقولهم: «مادام ذات الموضوع موجودة» كانت القضيّة ضروريّة الذاتيّة أي تسمّى بالضروريّة الذاتيّة. وهذه القضيّة تنعقد في موارد ثلاثة: في حمل ذات الشيء على ذاته بمعنى عدم فقدان الشيء نفسه، مثل: «الإنسان إنسان بالضّرورة»، و حمل ذاتياته عليه كـ «الانسان حيوان بالضرورة»؛ و حمل لوازم ماهيّته عليها كـ «الأربعة زوج بالضّرورة». و كلّها يقيّد بمادام ذات الموضوع موجودة. و طلق محض و بسيط صرف لاقيد فيها حتى قيد مادام الذات، قضية أخرى أشرف القضايا هي قضية ضرورية أزليّة تنعقد في وجود الحق تعالى، و صفاته مثل: «الله تعالى موجود بالضّرورة الازليّة»، و «الله حيّ عالم قادر بالضرورة الأزليّة»؛ لأنّ واجب الوجود[٢] بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات.

ثم القضيّة مشروطة عمّة إن كان بالوصف ذي أي ضرورة نسبتها مثل: «كلّ كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً». و وقتيّة مطلقة إن تحتذِ ضرورتها وقتاً معيّناً مثل: «كلّ قمر منخسف بالضّرورة وقت الحيلولة». وفي قضيّة منتشرة مطلقة فوقتها أي وقت الضرورة لن تحصره أي تعيّنه مثل: «كلّ إنسان متنفس وقتاًما».

---

٢. قوله: «لأن واجب الوجود...» دليل لقوله: ضرورية ازلية تنعقد في وجود الحق تعالى و صفاته. و يأتي في غررالفرائد (ص ١٥٦ من الطبع الناصري):

ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته

ثمّ عقد ضروريٌّ من المحمول جا كلمة من نشأيّة أي من الموجهات البسيطة والضّروريّات القضية الضروريّة بشرط المحمول، لأنّ حيثيّة الوجود مطلقاً أو مقيّداً كاشفةٌ عن الوجوب كما قلنا: اذالوقوع في الوجوب اندرجا والحكم بالدّوام للنسبة ذاتاً أي مادام الذات دائمة مثل: «كلّ فلك متحرك دائماً». والدوام عدم زوال النسبة، و الضرورة امتناع زوالها عقلاً فهي أخصّ منه و عرفيّة عمّة إن كان الحكم بالدّوام وصفا سمة أي اسم للعقد خبر عرفيّة.

وإن كان الحكم بفعليّة[3] أي بأنّ نسبة العقد واقعة في أحد الأزمنة والأوعية فطلقة مثل: «كلّ انسان متنفّس بالفعل» وهي في الإسم لاتوجيهها متفقة أي كما تسمىّ القضيّة الغير الموجّهة مطلقةً، كذلك ماحكم فيها بفعلية النسبة وهي من الموجّهات. ولفظ عامة[4] بالتخفيف لضرورة الشعر إلى اسمها أضف أي قل لهذا التي من الموجهات مطلقة عامة و بكونها عمّ الوجوديّات أي أعمّها صف والمراد الوجوديّتان الآتيتان من المركبّات. والجمعيّة باعتبار الموارد، أو منطقيّة. أو المراد الموجّهات الّتي لنسبتها مطلق الوقوع فالممكنة خارجة وإن كان الحكم بلاضرورة فممكنة وهى بعمّة أي ممكنة عامة و ممكنة خصّة مفتنة أي منقسمة. فإن كان الحكم بلاضرورة خلاف النسبة المذكورة، فالقضيّة ممكنة عامّة. وإن كان الحكم بلاضرورة الطرفين المخالف والموافق، فالقضية ممكنة خاصة كما قلنا: فلاضرورة الخلاف عمّة مثل: «كلّ

---

٣. قوله: «و ان بفعليته» كذا في مخطوطة عندنا ايضاً. والصواب بفعليتها كما سيصرح به بعد سطرين: «كذلك ما حكم فيها بفعلية النسبة، او تذكير الضمير باعتبار أن القضية عقد كما تقدم قوله: العقد والقضية ترادفا الخ. و قوله لا توجيهها اي لا تكون القضية موجهة.

٤. قوله: «و لفظ عامة بالتخفيف...» كما في الشعر الفارسي ايضاً للجامي:

حد انسان بمذهب عامه حيوانيست مستوي القامة

كما أن القدماء ذكروا ثماني وحدات في تحقق التناقض في القضيتين، و ردّها الفارابي إلى وحدة واحدة و هي وحدة النسبة الحكميّه. و كذلك ردّها المتأخرون الى وحدتين وحدة الموضوع و وحدة المحمول، كما سيأتي في غوص التناقض قوله في ذلك: و قد كفى ان وُحّدت جزءاها.

إنسان كاتب بالإمكان العام» والخصّ اى الإمكان الخاص لاضرورة برمّة أي بالتمام في كلا الطرفين. يقال أعطاه برمّته أي بجملته مثل: «كلّ انسان كاتب بالإمكان الخاص». والممكنة الخاصة من المركبات فهذه القضيّة في المعنى قضيّتان ممكنتان عامتان؛ أي كلّ انسان كاتب بالإمكان العام ولاشيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام، ولهذا قلنا: وعمّة بسيطة بالذات وخصّة من المركبات.

غوص في باقي المركّبات

والبعض من ذي أي الموجّهات حيثما تقيّدا باللادوام الذاتي لا الوصفي إذ يلزم التناقض في المحكوم بالدوام الوصفي لو تقيد به كالمشروطة والعرفيّة تركيباً بدا أي يحصل القضيّة المركبة كذا بلا ضرورة ذاتيّة قد قيّدت مطلقة فعليّة أي المطلقة العامة فتحذف القيود إذ تركبّت القضيّة عن اسمها وهذا في الوقتيّة المطلقة والمنتشرة المطلقة، فإذا قيّدتا باللاّدوام، حذف لفظ المطلقة عن اسمها فيقال لهما: الوقتيّة والمنتشرة. و بعضها أي بعض المركبات تبدّلت بحسب الإسم كما قلنا: فادع وجوديّةً أي سمّ بوجوديّة لادائمة، و بوجوديّة لاضروريّة الفعليّة أي المطلقة العامّة المقيدة باللاّدوام أو اللاّضرورة. إذن أي حين التقيّد بخصّة صفن وصفيّة المراد بالوصفيّة المحكوم بالدوام الوصفي الأعم من الضرورة والوصفيّة. أي سمّ حينئذٍ المشروطة العامّة بالمشروطة الخاصّة، والعرفيّة العامّة بالعرفيّة الخاصّة. ثمّ إنّ اللاّدوام إشارة إلى مطلقة عامّة مخالفة لأصل القضيّة في الكيف و موافقة له في الكمّ، كما قلنا: فعليّة مدلولة لادائماً إمّا بالإضافة، و إما من باب الحذف والإيصال أي مدلولة للفظ لا دائماً في القضايا المركبة خالف كيف الأصل لا انكمّا مثل: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضّرورة مادام كاتباً لادائماً» أي لاشيء من الكاتب متحرك الأصابع بالفعل و كذا مدلول لاضرورة امكان عمّ أي ممكنة عامّة كلا دوام ادرها كيفاً وكمّ أي بحسب الكيف والكمّ حيث إنّ تلك الممكنة العامة خالف مع اصل القضيّة في الكيف و وافق معه في

الكم مثل: «كلّ أنسان متحرك الأصابع بالفعل لابالضّرورة» أي لاشيء من الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان العام.

غوص في إرجاع الشيخ المتأله شهاب الدّين السّهروردي (قدس سرّه) كلّ الموجهات إلى القضيّة البتّانة

الشيخ الإشراقي ذوالفطانة الالهيّة بل التألهيّة قضيّة قصر في البتّانة بتقديم الباء الموحّدة على المثنّاة والنون من البتّ بمعنى القطع والجزم فإنّ الضرورة هي اليقين كلّ الجهات في الضروري أي كلّ الموجّهات في القضيّة الضروريّة أدرجا طلباً للإختصار، ولّفاً للإنتشار و عنايةً بالأصول، و رفضاً للفضول إذالوجود كاشف الوجوب جا لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة الإباء عن العدم وإذ الجهة إن جزء محمولٍ غدت كسلب يجعل جزء للمحمول فبالضّرورة لقد آلت أي رجعت القضيّة لبتّ أي إلى الضّرورة.

قال في حكمة الإشراق:

«لمّا كان الممكن إمكانه ضرورياً، والممتنع امتناعه ضرورياً، والواجب وجوبه أيضا كذلك، فالأولى أن يجعل الجهات من الوجوب و قسيميه أجزاء للمحمولات حتى تصير القضيّة على جميع الأحوال ضروريّة، كما تقول: «كلّ انسان بالضّرورة هو يمكن أن يكون كاتبا، أويجب أن يكون حيوانا، اويمتنع أن يكون حجراً» فهذه هي الضّرورة البتّانة[5] ؛ فإنا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه فهوجزء مطلوبنا

٥. قوله: «فهذه هي الضرورة البتانة» قال شارح حكمة الاشراق القطب الشيرازي في بيانه ماهذالفظه: «فهذه هي الضرورية البتّاتة (بالتاء المنقوطة) أي فهذه القضية هي الضرورية البتّاتة أي الجازمة القاطعة من البتّ و هوالقطع. و في اكثرالنسخ فهذه هي الضرورية البتّانة (بالنون) أي فهذه الضرورة هي الضرورة البتّانة، و هي الضرورة التي جعلت جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزئه و هي المطلوبة في العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والإمكان، والمستعملة في العلوم و ان كانت مطلقات من حيث الصورة فهي ضروريات من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورة لاغير (ص ٨٤ من المطبوع الحجري ط ١ ــ ايران).

أي لا أنّه جهة له، بل الجهة في الكلّ هي الضّرورة المطلقة ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً إلاّ بما نعلم أنّه بالضّرورة كذا فلا نورد من القضايا الاّ البتّانة.»٭ انتهى ما اردنا من كلامه.

لكنّنا قد اقتفينا إثرهم اذ ذلك التفصيل شرح ماحتم أي للضرورة مراتب متفاوتة فينبغي أن ينبّه على أنّ الضّرورة الذاتيّة، غيرالضرورة الوصفيّة وغيرالضّرورة الموقتة، وأنّ التي مع استحالة الإنفكاك غيرالتي في ضمن الدّوام الذي لامعها؛ وقس عليها. نعم مطلق الضرورة أصل محفوظ فيها. لم يحر أي مالاق تفريط لنا بأن لانذكر أحكام القضايا المهمّة بالتحرير الخالي عن الحشو والزائد ولا شطط بالإطناب في الموجّهات كما فعله بعض المتأخرين، وقد جعلنا الله من أمّة وسط كما قال في كتابه المجيد: «وكذلك جعلناكم أمّة وسطا»٭٭ والجهة وان تصرْ في بعض الملاحظات منسوبة محمولة كالمعنى الحرفي الّذي قد يصير معناً اسميّاً ملحوظاً بالذات، لكنّها

٦. قوله: «والجهة وان تصر منسوبة الخ» ناظر إلى كلام الشيخ الاشراقي من انّ الاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اجزاء للمحمولات، و من انا إذا طلبنا في العلوم امكان شئ او امتناعه فهوجزء مطلوبنا.

و تقرير مراده في الرد على الشيخ الاشراقي أن الجهة و إن يصح أن تصير ملحوظة بالذات و ينظرفيها و تعقل على الاستقلال كالمعنى الحرفي الذي قد يصير معناً اسمياً ملحوظاً بالذات، و حينئذ تصيرالجهة معنى اسمياً جزءاً للمحمول فاذا صار جزئه فنسوب محمول أي أن الجهة تصير حينئذ مطلوبة بهل و محمولة العلم، لكنّها في ذاتها مثل المرآة في انها ما بها ينظر لا مافيها ينظر، وحيث انها في ذاتها مرآتيّة اللحاظ فلا تكون مطلوبة بهل حتى تكون محمول العلم، لا بهل البسيط و لا بهل المركب فان الاول يسئل به عن ثبوت شيْ، والثاني عن ثبوت شيْ لشيْ، و كلاهما مشتركان في أن المسئول عنه بها مفهوم مستقل بالتعقل ملحوظ بذاته هو وجود الشيْ في نفسه، والجهة من حيث هي مرآتية اللحاظ لها معنى حرفي يستحيل ان يؤخذ معنى اسمياً بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمولي فيطلب بهل.

٭ حكمة الاشراق القسم الاوّل المقاله الثّانية – ص ٣٩ ط انجمن حكمت.

٭٭ البقره ١٤٣.

كَمُكَيِّفِهَا الّذي هوالنسبة آلة اللحاظ و في ذاتها المرآة أي مثلها في أنّها ما بها ينظر لا مافيها ينظر و مطلوبة بهل حتى تكون محمول العلم.

غوص في التناقض

نقيض كلّ أي كلّ شيء رفع أي رفعه أو مرفوع به فاللاّإنسان نقيض الإنسان لكونه رفعاً له، والإنسان نقيضه لكونه مرفوعاً بالرّفع. تعميم رفع لها[7] أي اليها مرجوع

٧. قوله: «تعميم رفع لها مرجوع» ناظرفي كلامه هذا الى ما افاده صاحب الأسفار في اول الفصل الأول من الموقف التاسع من الهيات (ج ٣ ط ١ ص ١٥١) من أن تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين أمرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الآخر أي لامفهوم له سوى كونه رفعاً له، ولأجل ذلك لايتحقق هذا التقابل إلابين شيئين، والحصر بينهما لامحالة عقلي لايسع للعقل تجويز واسطة بينهما، و يقال له تقابل التناقض ايضاً. والمعتنون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لمّا حاولوا تصحيح مقتضي باب التفاعل في التناقض و هوالتكرّر من الجانبين قالوا: معنى التناقض كون شيئين بحيث يلزم من صدق أحدهما لذاته كذب الآخر. و قد قرع اسماعهم أن نقيض كل شئ رفعه؛ فتارة قلّبوا القول بان نقيض كل شئ رفعه إلى القول بأن رفع كل شئ نقيضه، و جعلوا كلاً من الطرفين نقيضاً للآخر، و أما الرفع فهومختص بجانب السلب دون الثبوت.
و تارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعاً للآخر والآخر مرفوعاً، وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين . والاولى أن يقال ان صحة تكررالنقيض والرفع من الجانبين لأجل أن أحد الطرفين نقيض للآخر بالذات، والآخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض و رفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة. و هذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل. والأمرفي ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة.
وبالجملة لابد أن يكون مفهوم أحدالطرفين بعينه رفع الآخر، وأما الآخر فغير متعين فيه أن يكون امراً بخصوصه، ولا هو مشروط بتخصص معنى إلاّ عدم كون مفهومه بعينه رفعاً لذلك الرفع، ولا ايضا مشروط بأن مفهومه المرفوع به بل الواجب أن يكون شيئا متصفاً بكونه مرفوعاً بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعاً لشئ آخر أولا.
بيان: قوله: «الى القول بان رفع كل شي نقيضه» أي ولايلزم حينئذ ان يكون نقيض كل شئ منحصراً في رفعه بل يجوز ان يكون النقيض اعم من ان يكون رفع كل شئ او وجوده.

←

لمّا قال بعضهم: نقيض كلّشيء رفعه، وفهم منه التخصيص بمثل اللاّانسان ولم يشمل عين الشيء، بدّل بعضهم هذا بقوله: رفع كلّشيء نقيضه؛ و بعضهم عمّ الرّفع[٨] بأنّ المصدر بمعنى القدر المشترك بين المبنيّ للفاعل والمبنيّ للمفعول. وهذا معنى قولنا: تعميم —الى آخره—. من أحد الشّطرين لامناص أي من أحكام النقيضين أنّه لايجوز رفعهما ولا جمعهما وبالقضيّة هنا[٩] أي في المنطق لافي الحكمة وغيرها اختصاص وهوأي التناقض المنطقي اختلاف في القضيتين بالذّات خرج مثل: «زيد انسان»، و «زيد لاناطق»؛ فإنّهما نقيضان بالعرض، وفي قوّة النقيضين في الصّدق كذا في المين أي لابدّ أن يقتسما الصّدق والكذب فلايصدقان معاًو لا يكذبان معاً فاختلفا كيفاً أي في الإيجاب والسّلب وكمّاً أي في الكلّيّة والجزئيّة وجهة عندالمتأخرين والوحدة فيما عدا هذه الثلاثة متجهة من الثمانية المشهورة. وهي أن يكون معنى المحكوم عليه والمحكوم به و الشرط والإضافة و الكلّ والجزء والقوّة والفعل والمتى والأين غير مختلف إذمع الإختلاف يجوز الصّدق في جميع المواد فلا تناقض كقولنا: زيد كاتب، وعمرو ليس بكاتب، وزيد كاتب، و ليس بمنجم، والأسود قابض لنور البصر، أي بشرط السّواد، وليس بقابض له أي بشرط زوال السّواد، و زيدأب، أي لعمرو،

و قوله: «وأما الرفع فهو مختص...» اي بخلاف النقيض فانه ليس يختص بجانب بل أعم من السلب والثبوت.

وقوله: «لأجل أن احدالطرفين...» اي اللاانسان نقيض الانسان بالذات، و يصدق على الانسان انه نقيض النقيض و رفع الرفع. و كما ان الواحد يصدق عليه انه ليس بلاواحد فهو من مصاديق سلب اللاواحد و ان لم يكن نفسه مفهوم سلب اللاواحد، كما ان الكثير مصداق لاواحد فيكون نقيضاله بالعرض.

٨. قوله: «عمّم الرفع...» المصدر هوالرفع والرفع بمعنى الاعم من الرافعية والمرفوعية أي بمعنى القدرالمشترك بين المبنى للفاعل والمبنىّ للمفعول.

٩. قوله: «وبالقضية هنا...» اي التناقض في الحكمة جار في المفردات ايضا ، وأما في المنطق فمختص بالقضايا.

وليس بأب أي لبكر، والزنجي أسود أي بشرته، وليس بأسود اى سنّه، والعسل حارّ أي بالقوة، وليس بحارّ أي بالفعل، وزيد موجود أي الآن، وليس بموجود أي في المستقبل، وزيد جالس أي في السّوق، وليس بجالس أي في الدّار. وقد كفى أي في الوحدة إن وحّدت جزءأها[١٠] أي جزءأ القضية فترجع الثمانية إلى وحدة المحكوم عليه و

---

١٠. قوله: «وقد كفى في الوحدة إن وحدت جزءاها» القطب الرازي في شرحه على الشمسية بعد ذكر ثماني وحدات معروفة في تحقق التناقض بين القضيتين قال: فهذه ثمانية شروط ذكرها القدماء لتحقق التناقض، و ردّها المتأخرون إلى وحدتين وحدة الموضوع و وحدة المحمول فان وحدة الموضوع يندرج فيها وحدة الشرط و وحدة الكل والجزء، و وحدة المحمول يندرج فيها الوحدات الباقية — الى أن قال: وردّها الفارابي الى وحدة واحدة و هي وحدة النسبة الحكمية حتى يكون السلب واردأ على النسبة التي ورد عليها الايجاب و عند ذلك يتحقق التناقض جزماً. و انما كانت مردودة الى تلك الوحدة لانه إذا اختلف شيئ من الأمور الثانية اختلف النسبة ضرورة أن نسبة المحمول إلى احد الامرين مغائر لنسبته إلي الآخر، و نسبة احد الأمرين إلي شيئ مغائر لنسبة الآخر اليه، و نسبة أحد الامرين إلى الآخر بشرط مغائر لنسبته اليه بشرط آخر، و على هذا فتى اتحدت النسية اتحد الكل (ص ١١٥ و ١١٦ ط الحجري ١٣٠٤ ه).

و قال في شرح المطالع: واكتفى الفارابي منها — اي من ثمان وحدات— بثلاث وحدات: وحدة الموضوع والمحمول والزمان، للعلم الضروري باقتسام القضيتين الصدق والكذب عند اتحادهما في الوحدات الثلاث لامتناع ثبوت شيئ معين لآخر في وقت وسلبه عنه في ذلك الوقت.

و أما وحدة الشرط والكل والجزء فمندرجة تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها فان الجسم بشرط كونه ابيض غيره بشرط كونه اسود، والزنجي كلّه غير الزنجي بعضه.

و وحدة المكان والاضافة والقوة والفعل تحت وحدة المحمول لاختلافه باختلافها فان الجالس في الدار غير الجالس في السوق، والاب لبكر غير الأب لعمرو، والمسكر بالقوة غير المسكر بالفعل. (ص ١٦٧ ط عبدالرحيم).

فيا نقلنا علم أن للفارابي في الرد رأيين تارة رد الوحدات الثمان الى ثلاث وحدات: وحدة الموضوع والمحمول والزمان؛ و تارة إلى وحدة واحدة و هي وحدة النسبة الحكمية. ولا اشكال فيه ولا تناقض بينهما كما لايخفى.

به ومتعلقاتها ووحدة الحمل اعرفن جدواها[١١] أي وحدة تاسعة هي وحدة الحمل ايضا معتبرة. ولهذا فالجزئي جزئي أي بالحمل الأوّلي، وليس بجزئي اي بالحمل الشائع. والعدم عدم بالأوّلي، وليس بعدم بالشائع. و كذا المحال واللا ثابت في الذهن واللاممكن العام واللاّشي ء ونحوها.

بدّل لفظ التناقض في اصطلاح المنطقي بالتّضاد أوتحت أي ماتحت التضاد متى كانت القضيتان في الكيف لا في الكم قد خالفتا مثل: «كلّ حيوان انسان ولاشي ء من الحيوان بانسان» فكلتاهما كاذبة. و مثل: «بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان و كلتاهما صادقة. فالأوّل تضاد[١٢]، والثاني ماتحت التضاد.

---

١١. قوله: «و وحدة الحمل اعرفن جدواها». التحقيق في البحث عن الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف يطلب في الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى من الأسفار (ج ١ ص ٧٢ ط ١ــ ايران) حيث قال: تحقيق و تفصيل اعلم أن حمل شئ على شئ و اتحاده معه يتصور على وجهين الخ.

و عصارة القول في ذلك أتى بها المصنف في الوجود الذهني من الغرر (ص ٢٨ ط الناصري) حيث قال: بالحمل الأولي الذاتي صورة علمية من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر اوكم اوكيف اوغيرها، و أما بالحمل الشائع فهي كيف ولامنافاة لاختلاف الحمل كماأنّ الجزئي جزئي باحدالحملين وليس بجزئي بالآخر. ولذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل ايضاً وراء الوحدات الثمان. وانما اعتبرها من اعتبر لما رأى من أن قولنا: الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي، ليس تناقضاً مع انه مستجمع لجميع شرائطه كالوحدات الثمان المشهورة، إذالتناقض في القضايا اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الأخرى و هاهنا صادقتان، و حيث اعتبرت وحدة الحمل ظهرأن عدم تناقضهما من جهة اختلاف الحمل ولو اتّحدالحمل تناقضتا.

١٢. قوله: «فالأول تضاد...» اعلم ان المتقابلين إما أن يكونا وجوديين، أويكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً؛ والثاني إما أن ينظر إلى الوجود والعدم في اللفظ والقول لاغير، أو بالنسبة إلى الوجود الخارجي؛ والأول من شقّي الثاني هو تقابل السلب والايجاب سواء أخذ بالنسبة إلى المفردات كقولنا فرس ولافرس، اوالى المركبات كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب و هذاالتقابل بحسب اللفظ والقول؛ والثاني من شقي الثاني هوتقابل العدم والملكة كتقابل البصر والعمي.

←

قال الشيخ الرئيس في الشفاء:

«ليس الكلّي السالب يقابل الكلّي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذ كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقاً أصلاً ولكن قد يجتمعان كذباً كالأضداد في أعيان الامور.»* انتهى

قال المحقّق الطوسي —قدس سره—: في شرح الإشارات:

«فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمّية إن كانتا كلّيتين سمّيتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان؛ و إن كانتا جزئيتين سمّيتا داخلتين تحت التضاد لدخولها تحت الكلّيتين؛ وهما يجوز أن يجتمعا على الصّدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها »** (انتهى).

فالكلّيتان في مادة الإمكان كقولنا: «كلّ إنسان كاتب، ولاشيء من الانسان بكاتب»، فكلتاهما كاذبة؛ والجزئيتان في تلك المادة بعينها كقولنا: «بعض الانسان كاتب، و بعض الانسان ليس بكاتب» و كلتاهما صادقة. كذا مثّلها الشيخ.

و أما إذا كانا وجوديين فإما أن يكون بينهما غاية التباعد، أويكون أحدهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، والأول التضاد كتقابل السواد والبياض، والثاني التضايف كالأبوه والبنوّة. فعلى هذا ليس بين السالبة الكلية والموجبة الكليّة تقابل التضاد بل تقابل السلب والايجاب، لكن المصنف في مبحث الكم من الغرر قال: هذه التسمية باصطلاح المنطقيّين لانهم لايشترطون في الضدين كونهما وجوديين— قال: و لذا سمّي الشيخ الرئيس السالبة الكلية ضداً للموجبة الكلية، و كذا في بعض من العلوم الغير الحقيقية. (ص ١٣٤ ط الناصري). و كلام الشيخ هوما نقله هينا من الشفاء

---

* الشفاء، المنطق، ج ١ كتاب العبارة، الفصل السابع ص ٤٦ طبع مصر. والعبارة التي نقل المصنف تختلف مع ما في النسخة المطبوعة في مصر: «فإذن ليس هذا مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى. فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذ كان المتقابلان بها لايجتمعان البتة في الصدق ولكن قديجتمعان في الكذب كالأضداد في أعيان الأمور.»

** الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ١٨٢ و ١٨٣ ط دفتر نشر الكتاب

في نقائض الموجّهات

موجّهات أي نقائض الموجّهات. بيانها أنّ لضروريّتها خبر مقدم إمكان عمّ مبتدأ ثان مؤخر، والجملة خبرالأوّل أعني موجّهات. أي نقيض الضروريّة المطلقة هوالممكنة العامة[١٣] لأن نقيض كل شيء رفعه كما هوالمشهور، ورفع الضرورة إمكان الطرف المقابل. فكلّ إنسان حيوان بالضّرورة نقيضه ليس بعض الإنسان حيواناً بالإمكان العام والنقيض لمشروطتها أي مشروطة عامة هو حينيّة ممكنة حكم فيها بسلب الضرورة الوصفيّة عن الجانب المخالف فتكون نقيضاً لما حكم فيه بضرورة الجانب المخالف بحسب الوصف. فنقيض «بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً»، قولُنا: «ليس بعض الكاتب بمتحرك الأصابع حين هو كاتب بالإمكان العام » و دائمة اطلاق عمّ لنقيضها سمة أي المطلقة العامة، نقيض للدائمة لأنّ سلب الدوام يلزم فعليّة الطرف المقابل فـ «كلّ فلك متحرك دائماً»، نقيضه: «ليس بعض الفلك بمتحرك بالفعل» و عرفيّة عمّها المقابلة والنقيض لها حينيّة مطلقة خذ يا عاقلة نظير نقاضة الحينيّة الممكنة للمشروطة العامّة. فنقيض «بالدّوام كلّ كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً»، قولُنا: «ليس بعض الكاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب بالفعل».

وقس عليها نقيض الوقتية والمنتشرة المطلقتين لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه. فكما أنّ النقيض للضرورة الذاتية الإمكان الذاتي، و للضرورة الوصفيّة الإمكان الوصفي، كذلك للضرورة الوقتية الإمكان الوقتي. فـ «كلّ قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة»، نقيضه، «ليس بعض القمر بمنخسف وقت الحيلولة بالإمكان فيه»، أو لإمكان المطلق بمعنى سلب الضّرورة في جميع الأوقات كما في المنتشرة المطلقة. فـ «كلّ

١٣. قوله: «اي نقيض الضرورية المطلقة هوالممكنة العامة» قد علمت أن نقيض كل شيء رفعه، و لمّا كان مفاد نقيض بعض الموجهات هو مفاد موجهة أخرى، بيّنوا نقائض الموجهات بعضها من بعض.

إنسان متنفّس بالضرورة وقتاًما»، نقيضه، «ليس بعض الإنسان بمتنفّس بالإمكان في جميع الأوقات». والنقيض لمركباتها أي للمركبات من الموجّهات المنفصلة المانعة الخلو، المؤلّفة من جزئين هما نقيضا جزئَي المركبة، و في مابين جزئيها، أي جزئَي المنفصلة هي المحتملة أي يقال: نقيض المركبة إمّا هذا وإمّا ذاك لاعلى التعيين، لأنّ نقيض كل شيء رفعه، ورفع المركب برفع أحد الجزئين كمايكون برفعهما.

ولهذا فالمنفصلة مانعة الخلوّ. فقولنا: «كلّ كاتب متحرك الأصابع بالضّرورة مادام كاتباً لا دائماً»، نقيضه منفصلة هي قولنا: «إمّا بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان حين هو كاتب، وإمّا بعض الكاتب متحرك الأصابع دائماً». وقس.

وهذا في المركبة الكليّة ولكن موضع الترديد في المركبة الجزئية أفراد موضوع من الحمليّة المرددة المحمول. إذ قد يكذب المركبة الجزئية[١٤] ك «بعض الحيوان إنسان بالفعل لادائماً»؛ ويكذب كلانقيضي جزئيها أيضاً؛ وهما: «لاشيء من الحيوان بإنسان دائماً»، و «كلّ حيوان انسان دائماً». فنقيضها قضيّة حمليّة مرددة المحمول. فيقال في المثال المذكور: «كلّ حيوان[١٥] إمّا إنسان دائماً أوليس بانسان دائماً.»

نقل قول بعض القدماء

وعند بعض القدما الكيفيّة أي كيفيّة النسبة النفس الأمريّة وهي الجهة مطلقاً ما أي كيفية وجهة ذي أي هي بعينها لإيجابيّة فليس نسبة فكيف كيفها في سالب أي

١٤. قوله: «اذقديكذب المركبة الجزئية...» انمايكذب المركبة الجزئية لأن الموضوع أوالمقدم في كلا جزئي القضية المركبة واحد، وكذا المحمول اوالتالي؛ فالمركبة الجزئية كبعض الحيوان انسان بالفعل لادائماً —كما في الكتاب— كاذب لأن لادائماً يشير الى أن ذلك البعض من الحيوان في الاصل ليس بانسان بالفعل و كان في الاصل انساناً بالفعل، و هذا كاذب كما لايخفى.

١٥. قوله: «فيقال في المثال المذكور كل حيوان...» أتى بلفظة كل، لأن نقيض الجزئية هوالكلية.

لاحقيقة لنفس النسبة السّلبيّة في عقد سالب فضلاً عن كيفيتها و في البين مين طيفها أي كخيال كاذب يجعلها العقل الجزئي بمعونة الوهم أمراً ـموجوداً مكيّفاً كالأمرالثبوتي. فليس في السالبة إلاّ النسبة الإيجابية الّتي هي مدخولة ليس و غيرها.

ونقل صدرالمتألهين ــ قدس سرّه ــ في الأسفار[16]:

«أنّ الفلاسفة المتقدمين على أنّ النسبة الحكميّة في كلّ قضيّة موجبة كانت أوسالبة، ثبوتيةٌ ولانسبة في السّوالب وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات؛ وأنّ مدلول القضيّة السالبة ومفادها ليس إلاّ رفع النسبة الإيجابية وليس فيها حمل و ربط بل سلب حمل و قطع ربط، و انّما يقال لها الحمليّة على المجاز والتشبيه، وأن لامادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب فلذلك لايختلف في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الإيجابيّة و السّلبيّة خلافاً لماشاع بين المتأخرين المتفلسفين من أن في السالبة نسبةً سلبيّة هي غير النسبة الإيجابيّة، و أن المادة كماتكون بحسب النسبة الإيجابيّة كذلك تكون بحسب النسبة السلبيّة، وانّ مادة النسبة السّلبيّة مخالفة لمادة النسبة الإيجابيّة ولايخلو شيء منها من المواد الثلاث، إلاّ انّ المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها، ولانخراط ما يعتبر في السّوالب فيها فإنّ واجب العدم، ممتنع الوجود؛ و ممتنع العدم، واجب الوجود؛ و ممكن العدم، ممكن الوجود.» ٥

ثم قال ــ قدس سرّه ــ:

«واذ تحقق لديك أنّ السلب بما هوسلب ليس له معنى محصّل يثبت له أوبه، أو يرفع عنه أو به معنى على سبيل الوجوب أو الإمتناع أو الامكان فقد دريت أنّه لا تكون نسبة سلبية مكيّفة بضرورة أو دوام أو فعلية و إمكان بل إنما يؤل ضرورة النسبة السلبيّة إلى امتناع النسبة الإيجابية التي هي نقيضها. و معنى دوام النسبة السّلبية،

---

۱۶. قوله: «و نقل صدرالمتألهين ــس ــ في الاسفار...» راجع الى الفصل التاسع من المرحلة الثانية من الاسفار المعنون في ان العدم ليس رابطياً (ج ۱ ط ۱ ص ۸۹، وج ۱ ط ۲ ص ۳۶۵).

---

٥ الحكمة المتعاليه ج ۱ ط ۳ ص ۳۶۵ الى ۳۶۷.

سلب تلك النسبة الإيجابية في كلّ وقت وقت على أن يعتبر ذلك في الإيجاب و يجعل السّلب قطعاً له بذلك الإعتبار فيرفع بحسب أيّ جزء فرض من أجزاء الأوقات.»٥ (انتهى)

فعلى هذا ليس لقضيّة موجّهة نقيض هو موجّهة أخرى إلاّ سلب تلك الموجّهة الموجبة، ولم يزد إلاّ الليس على النسبة و كيفيتها وجهتها اللاّتي في الأيس. فليس نقيض الضرورية الاّ سلبها، ولا نقيض الدائمة إلاّ سلبها، لاممكنة ولامطلقة عامّة ولا غيرهما في غيرهما لأنّ نقيض كلّشيء رفعه. وإليه أشرنا بقولنا: سلب ضرور في عقد سالب هو نقيض عقد موجب ضروري فحسب ليس إمكان و ممكنة ولا إطلاق و مطلقة عامّة في عقد سالب نقيض عقد موجب ذي دوام وغيرها ممّاتلا أي تبع الضّروريّة في الذكر. أوتلا الناظم تلاوةً من باب الإلتفات من التكلم إلى الغيبة. أوتلا النظم من باب الإسناد المجازي، أوتلا القائل بالقول المشهور فيا بين المتأخرين. كأنّ سالباً علي هذا بيدء أي في الإبتداء قبل دخول أداة السّلب أوجبا. وفي الموجب مّدّة أي مادة كانت وبعد إذ أخذ نقيضه سلباً فالسّلب يرفع القيد والمقيد جميعاً. وعلي هذا يستغنون عن كثير من تطويلات كثير من المتأخرين لكن نقيض لاحقيهم أي النقيض المتداول على ألسنة المتأخرين هو الأعمّ من لازم أي لازم النقيض وعلمت من سياقنا كما حرّرنا في ذيل ما نقلنا عن الشيخ الإشراقي أنّه قصد نهج القصد أي سبيل الإقتصاد تمّ أي هو تامّ لا ايجاز مخلّ ولا تطويل مملّ.

غوص في العكس المستوي

بالمستقيم المستوي ماهو العكس المصطلح دُعي تبديل جزئي القضيّة وهذا أولى من الموضوع والمحمول لشموله عكس الحمليّات والشرطيات. والمراد، المحكوم عليه و به لأنّهما الرّكنان اللذان لاأقلّ منهما في تحقق القضيّة و السّور خارج و أداة السّلب عبارة

٥ الحكمة المتعالية ج ١ ط ٣ ص ٣٦٩ الى ٣٧٠.

عن كيفيّتها رعي في رسمه حالكون المبدل في صِدْقِها أي في صدق القضيّة الأصل[١٧] وكيفها بها اتحدّ. و مقارنة الكذب في بعض عبارات القوم ٭ سهوٌ لانتقاضه بقولنا: «كلّ حيوان إنسان»، فإنّه كاذب، وصدق عكسه وهو «بعض الإنسان حيوان.» والتعريف للعكس المصدري المصطلح. وإطلاق العكس على القضية المبدلة مجازي؛ ولو كان حقيقة علم رسمه من هذا.

إن قيل عليه و على التعاريف المشهورة: إنّها منقوضة بمثل[١٨] قولنا: «كلّ إنسان ناطق» فإنّه صادق مع قولنا «كلّ ناطق انسان» وليس عكساً مصطلحاً له.

قلنا: المراد أن يكون صدقه على وجه اللزوم فإنّ العكس لازم للأصل أي يكون هيئة الأصل بحيث كلّما تحقّقت و صدقت في أيّة مادّة كانت، صدق العكس؛ وهذا أنّما هو في الجزئية، و أما في هذه الموجبة الكليّة فعلى سبيل المعيّة الإتفاقية؛ و لفظ الإتحاد في هذا الرّسم يدل على المراد. مع صدق الأصل العكسُ يُغنى عن سند. هذا من فروع العكس و ثمراته وأحكامه فطلق الإيجاب الكلّي و الجزئي جزئيّاً عكس لجواز عموم المحكوم به. ولا ينتقض بمثل قولنا: «كلّ شيخ كان شاباً» لصدقه، و كذب عكسه وهو «بعض الشابّ كان شيخاً»، فإنّ هذا ليس عكسه لأنّ «كان» جزء المحمول في الأصل[١٩]، ولم ينقل في العكس؛ بل عكسه الصحيح «بعض من كان

---

١٧. قوله: اي في صدق القضية الأصل» و ذلك لأن العكس لازم خاص من لوازم الاصل و محال ان يكون الملزوم صادقاً واللازم كاذباً فالعكس جائز، ولذا لايشترط بقاء الكذب.

١٨. قوله: «منقوضة بمثل ...» أي منقوضة بما يصدق مع الاصل بطريق الا تفاق. و قوله: «و ليس عكساً مصطلحاً له» بل العكس المصطلح له بعض الناطق انسان. و قوله: «قلنا المراد...» أي ليس المراد ببقاء الصدق ان الاصل والعكس يكونان صادقين بالفعل، بل المراد ان الاصل يكون بحيث لو صدق صدق العكس معه، لاهذا القدراعني المعية المطلقة بل على وجه اللزوم فلا اشكال.

١٩. قوله: «لأن كان جزء المحمول في الاصل» قال الخطيب في اوائل الباب الثالث من تلخيص ←

٭ والمقصود هنا الشيخ الرئيس أبوعلي سينا، الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ١٩٦ ط دفتر نشر الكتاب

شاباً فهو شيخ » فهذا مثل أنّ «بعض الحيوان هو غير إنسان»، ليس عكسه «بعض الإنسان هو غير حيوان» لأنّ السلب جزء المحمول ولم ينقل إلى الموضوع بل بعض غير الإنسان هو حيوان والسّالب الكلّي كنفسه انتكس والآلزم سلب الشيء عن نفسه لأنّه كلّما صدق «لاشيء من الإنسان بحجر»، صدق «لا شيء من الحجر بانسان»؛ وإلاّ لصدق نقيضه، وهو «بعض الحجر إنسان»، فنضمّه مع الأصل و نقول : «بعض الحجر إنسان، ولا شيء من الإنسان بحجر»، فينتج: «بعض الحجر ليس بحجر» و هذا محال؛ منشأه نقيض العكس لأنّ الأصل صادق، و هيئة الأوّل بديهيّة الإنتاج، فبقي أن يكون نقيض العكس باطلاً فيكون العكس حقّاً و هوالمطلوب.

وأيضاً لو صدق «بعض الحجر إنسان»، صدق عكسه أي «بعض الإنسان حجر»، وقد كان «لا شيء من الإنسان بحجر» هذا خلف.

ولا ينتقض القاعدة بالأمثلة المشهورة مثل «لا شيء من الحائط في الوتد، و لاشيء من الحقة في الدرة، ولا شيء من السرير على الملك» و نحوها، لأنّ عكوسها ليست «لاشيء من الوتد في الحائط، ولاشيء من الدّرة في الحقّة، ولاشيء من الملك على السرير» كما يتوهم إذ حينئذ لم ينقل المحمول بكلّه فإنّ كلمة في و على بل

← المفتاح في احوال المسند في تقييد الفعل و ما يشبهه بمفعول و نحوه، ما هذالفظه: والمقيد في نحو كان زيد منطلقاً هو منطلقا لا كان. و قال التفتازاني في شرحه المطوّل عليه: لأن منطلقا هو نفس المسند حقيقة إذالاصل زيد منطلق، و في ذكر كان دلالة على زمان النسبة فهو قيد لمنطلقاً كما في قولك زيد منطلق في الزمان الماضي. وايضاً وضع الباب لتقرير الفاعل على صفة أي جعله و تثبيته على صفة غير مصدر ذلك الفعل و هو مفهوم الخبر على انها أعني تلك الصفة متصفة بمعاني تلك الأفعال، فمعنى كان زيد قائماً انه متصف بالقيام المتصف بالكون أي الحصول والوجود في الماضي. و معنى صار زيد غنياً، أنه متصف بالغنى المتصف بالصيرورة أي الحصول بعدان لم يكن في الماضي؛ و هذا معنى قولهم انها لاعطاء الخبر حكم معناها فان للغني في هذا المثال حكم الانتقال لأنه الحال التي لنقل اليها، و هذا نوع آخر في تحقيق كون هذه الاخبار مقيدة بهذه الافعال (ص ۱۱۹ ط عبدالرحيم).

متعلّقها المقدّر لم تنقل؛ فعكوسها الصحيحة: «لاشيء من الكائن في الوتد بحائط، ولاشيء من الكائن في الدرة بحقة، ولا شيء من المستقرّ على الملك بسرير».

والسّالب الجزئي ادرأن لاعكس له لجواز عموم المحكوم عليه. فيصدق «بعض الحيوان ليس بإنسان» ولا يصدق «بعض الانسان ليس بحيوان». و فاقد الترتيب كالمنفصلة أي ليس لها عكس إذ لافائدة في تبديل قولنا: «إمّا أن يكون العدد زوجاً و إمّا أن يكون فرداً»، إلى قولنا: «إمّا أن يكون العدد فرداً و إما أن يكون زوجاً لفقد الترتيب الطبيعي وليس معناها إلاّ المعاندة بين الشيئين والتفاوت ليس الآ بتقديم و تأخير في اللفظ.

عكس الموجّهات الموجبات من حيث الجهة.

دائمتان أي الضرورية المطلقة، والدائمة المطلقة، و عامتان أي المشروطة العامة، والعرفية العامة أوجبت أي الموجبات من هذه الأربع حينيّة مطلقه أي اليها انعكست مثلاً كلّما صدق قولنا: «بالضرورة، أو دائماً كلُّ إنسان حيوان، صدق قولنا: بعض الحيوان إنسان بالفعل حين هو حيوان. وإلاّ فيصدق نقيضه وهو دائماً لاشيء من الحيوان بإنسان فهو مع الأصل ينتج لاشيء من الإنسان بانسان بالضرورة أو دائماً عكس لعقد الخاصّتين أي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة الموجبتين، وكذا في قضايا بعدهما بقرينة المقابلة للسوالب لازمة أي لازم العقد لأنّ العكس لازم الأصل حينيّة مطلقة لأدائمة أي مقيدة باللادوام: أمّا الحينيّة المطلقة فلأنّه كلّما تحققت الخاصّتان تحقّقت العامتان، وكلّما تحققتا صدق في عكسهما الحينية المطلقة؛ و أمّا اللادوام فلأنّه لولم يصدق لصدق نقيضه، ونضمه إلى الجزء الأوّل من الأصل وهو المشروطة العامّة فينتج نتيجة و نضمّه إلى الجزء الثاني من الأصل فينتج ماينافي تلك النتيجة مثلاً كلّما صدق بالضرورة أو بالدوام كلّ كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً لادائماً صدق في العكس بعض متحرك الأصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الأصابع لادائماً.

أمّا صدق الجزء الأوّل من العكس فلأنّه لولم يصدق لصدق نقيضه وهو دائماً لاشيء من متحرك الأصابع بكاتب مادام متحرك الأصابع، وهو مع الأصل ينتج بالضّرورة أو بالدّوام لاشيء من الكاتب بكاتب مادام كاتباً.

وامّا صدق الجزء الثاني أي اللاّدوام ـــو معناه ليس بعض متحرك الأصابع بكاتب بالفعل ـــ فلأنّه لولم يصدق لصدق نقيضه وهو قولنا: كلّ متحرك الأصابع كاتب دائماً، فنضمّه مع الجزء الأوّل من الأصل و نقول: كلّ متحرك الأصابع كاتب دائما، و كلّ كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً ينتج كلّ متحرك الأصابع متحرك الأصابع دائماً. ثم نضمّه إلى الجزء الثاني من الأصل و نقول: كلّ متحرك الأصابع كاتب دائماً، ولاشيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل ينتج لاشيء من متحرك الأصابع بمتحرك الأصابع، وهذاينافي النتيجة السابقة.

صنفا الوجوديّة أي الوجوديّة اللادائمة والوجودية اللاضرورية و صنفا الوقتيّة عكس ذى الأربع من القضايا هو الفعليّة أي المطلقة العامة وذي لنفسها أي المطلقة العامة عكس لنفسها أيضا فنقول: كلّما صدق كلّ ج ب بإحدى الجهات الخمس لَصَدق بعض ب ج بالفعل؛ و إلاّ لصَدق نقيضه وهو لاشيء من ب ج دائماً وهو مع الأصل ينتج ولاشيء من ج ج. وليس ينعكس ممكنتان عند شيخ هو أبوعلى بن سينا فاقتبس مناطه وهو أنّ صدق الوصف العنواني [٢٠] على ذات الموضوع بالفعل، فلاعكس

---

٢٠. قوله: و هو أن صدق الوصف العنواني...» ما أتى به المصنف هينا هو اجمال ما فصّله و بيّنه القطب الرازي في شرح المطالع في المقام، ولابد لك من الرجوع اليه فأنه اجادو افاد بما هو المراد (ص ١٧٨ ـــ ١٨٠ ط عبدالرحيم).

و ممّا يعينك في البحث عن الامكان والفعلية في المقام هو ما اتى به القطب المذكور ايضاً في شرحه على الشمسية من أن محصّل مفهوم القضية يرجع الي عقدين عقدالوضع و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه، و عقدالحمل و هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول ـــالى قوله: و اما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عندالفارابي، و بالفعل عندالشيخ الخ فراجع اليه (ص ٧٧ ط الاعلى ـــ

للمكنة العامة والخاصة * لأنّ مفهومها أنّ ذات الموضوع يثبت له وصف الموضوع بالفعل، و وصف المحمول بالإمكان، و مفهوم العكس أنّ تلك الذات له المحمول بالفعل، و وصف الموضوع بالإمكان؛ و من البيّن أنّ الأوّل لايستلزم الثاني لأنّ الممكن ربّما لايخرج إلى الفعل أصلاً.

والمنبّه على هذا المعنى أنّه ربّما أمكن صفة لنوعين ثبت لأحدهما بالفعل دون الآخر فما صدق عليه النوع الثاني صدق عليه الوصف بالإمكان ولايصدق النوع الثاني بالإمكان على ما صدق عليه الوصف بالفعل، لأنّ كلّ ما صدق عليه الوصف بالفعل هو النوع الأول. مثلاً المركوبية لزيد ممكن للفرس والحمار، و ثابت بالفعل للفرس فقط، فيصدق كل حمار مركوب زيد بالإمكان ولايصدق بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالإمكان العامّ الذي هو أعمّ الجهات لصدق قولنا: لاشيء من مركوب زيد بالفعل حمار بالضرورة؛ إذ كل مركوب زيد بالفعل فهو فرس، و لاشيء من الفرس بحمار بالضرورة.

وأما المعلم الثاني الفارابي، فعنده صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالإمكان، و لها العكس عنده.**

على الحجر ١٣٠٤ ه).

والبحث المستوفى في ذات الموضوع، و في عقد الوضع، و في عقد الحمل يطلب في شرح المطالع (ص ١٣٥ و ١٣٦ ط عبدالرحيم.)

و لنا تحقيق مفيد حول رأي العلمين الفارابي والشيخ في الامكان والفعلية، حرّرناه بالفارسية في الدرس العشرين والماة من كتابنا دروس معرفة النفس لعله يجديك في تنقيح المراد، بل النيل به هوالعمدة في المقام.

* الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢١٠ و ايضاً في الشفاء، المنطق ج ٢، كتاب القياس الفصل الثالث من مقالة الاولى ص ٢١ ط دفتر نشر الكتاب

** المنطقيات للفارابي ج ٢، كتاب شرح العبارة ص ١٠٤، ط مكتبة المرعشي النجفي.

وبعد الفراغ من الموجهات الموجبات التي تنعكس، شرعنا في السوالب الكلية من الموجهات فقلنا: في سالب أيْ في عقد سالب كلي دائمتان عكسهما دائمة، وعامّتان عكسهما عرفية عمّمه هذا التفعيل للنسبة. وفتح الميم الثاني من باب إضرب عنك الهموم[٢١] و طارقها خصّها أي الخاصتان عكسهما عرفية لا دائمة في البعض أيْ تكون جزئية والكلّ بخلف قائمة بيانه أي بيان الخلف أنّ نقيض العكس منضمّا مع أصل له بحيث صارقياساً أنتج ما أيْ نتيجة قد امتنع كمامرّ في الأمثلة. فهذه ستٌّ من السوالب الكلية الموجهة كما قلنا: فالست من سوالب كلية انعكست وماها اللّيْسية أي ليس لها عكس. منها أي من السّوالب الكلّيّة الموجهة كجزئيات سَلْبٍ أي كما أنّ السوالب الجزئية لاعكس لها كمامرّ سُبْعت أي سبع وهي صنفا الوجوديّة واللاتي تلَتْ أي تبعت الوجوديتين في الذكر آنفاً. والدليل على أنّ السّبع لاعكس لها قولنا: إذ خصّها أي أخصّ السّبع الوقتيّة و لاعكس له فذو العموم أي الباقيات التي هي أعمّ منها للزوم أي لزوم العكس للقضية، ولزوم الأعمّ للأخص ماثَلَه أي ماثل ذلك الخص في عدم الإنعكاس في قر سمعك ذوتقريع من كتب المنطق مثاله اللاخسف في التربيع[٢٢]

٢١. قوله: «من باب اضرب عنك الهموم» بفتح الباء لأن اصله اضربن امر من الضرب مؤكد بالنون الخفيفة حذفت للضرورة الشعرية وبقيت الباء مفتوحة. و هو من بعض الشعر لطرفة العبدالبكري والشعر في جامع الشواهد اصله:

اضربْ عنك الهموم طارقَها ضرْبك بالسيف قونَس الفرس

قال السيوطي في آخر شرحه على باب نوني التأكيد من الفية ابن مالك: تتمة، قد يحذف هذه النون ـ يعني به نون التأكيد الخفيفة ـ لغير ما ذكر في الضرورة كقوله: اضربَ عنك الهموم طارقها.

٢٢. قوله: «في التربيع» التربيع هو أن يكون الفاصلة بين النيرين ربع الدور أي تسعين درجة، و كسوف النيرين لايتحقق إلا اذا صارت الارض مقاطرة لهما أي يكون مركزالارض والنيرين على قطر واحد من اقطار فلك البروج، إما حقيقة كما إذا كان مركزالقمر على احدى العقدتين الرأس والذنب، اوحسّاً كما اذاكان قريباً منها، أما خسوف النيرالاصغر في وقت استقبال النيّرين وأما كسوف النيرالاعظم في وقت اجتماعها.

أي مثلوا لذلك بأنّه يصدق قولنا: بالضّرورة لاشيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً، مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالإمكان العامّ.

في عكس النقيض

نقيضي الجزئين أي جزئي القضية بَدِّل جزاء الشرط قدم كمفعول الجزاء إن تشأ عكس النقيض للقضيّة و فيه كالمستوي الصّدق والكيف بقاً بالهمزة أي كل منها باق. فقولنا: «كلّ ج ب» ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: «كلّ ما ليس ب ليس ج». هذا على مذهب القدماء، ولاحقوهم أي اللاّحقون من المنطقيين جاعلوا المبدّل في عكس النقيض نقيض ثانيها أي نقيض الجزء الثاني من القضيّة فيقدّم وعين الجزء الأوّل فيؤخّر مع اختلاف الكيف فعكس نقيض «كلّ ج ب»، «لا شيء ممّا ليس ب ج» لكن ابتنا على القديم أي على طريقة القدماء حكم عكس أي عكس النقيض حسبنا فالموجبات ههنا أي في عكس النقيض يافرتوي طالب الرّي المعنوي في الحكم كالسّوالب في العكس المستوي أي كما أن السالبة الكلّيّة تنعكس في العكس المستوي كنفسها، والجزئيّة لا تنعكس اصلاً، كذلك الموجبة الكلّيّة في عكس النقيض تنعكس كنفسها، والجزئيّة لا تنعكس أصلاً. وكذلك الحكم بحسب الجهة. والسّالب كالموجب في العكس ذا بدل من العكس أي عكس النقيض، فالظرف متعلّق بالسالب. والمعنى أنّه كما أنّ الموجبة كلّيّة كانت أو جزئية تنعكس بالعكس المستوي إلى الجزئية كذلك السالبة مطلقاً تنعكس بعكس النقيض إلى الجزئية. وكذلك بحسب الجهة وذا، اي عكس النقيض وذاك ، اي العكس المستوي استويا مأخذاً، اي مناطاً ودليلاً.



القياس


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

انّ قياسنا قضايا ألّفت ... بالذّات قولا آخرا استلزمت

وهل بتوليد أو إعداد ثبت ... أو بالتوافي عادة الله جرت

والحقّ أن فاض من القدسي الصّور ... وإنّما إعداده من الفكر

وجري عادة خطأ شديدا ... وليست العلّيّة توليدا

فالمنتج إمّا بهيئته بدا ... فيه فالاستثنائي أولا فجدا

الإقتراني الحملي والشّرطي وذر ... شرطيّا الآن لحملي أغرّ

موضوع مطلوب يسمّى أصغرا ... محمول مطلوب يسمّى أكبرا

قضيّة بأصغر قداحتوت ... صغرى وكبرى مابا كبرطوت

وسبب الحكم بأوسط دعي ... بنضده الأشكال في تربّع

فالشكل اوّلا وخيرا يدرى ... بالحمل في الصّغرى ووضع الكبرى

بالحمل فيها يكون الثاني ... وثالث بالوضع ذواقتران

بعكس الأوّل يكون الرابع ... وشرط الإنتاج لكلّ واقع

فمغكب للأوّل وخينكب ... للثان للثالث مغكاين وجب

ومينكغ أوخينكاين قدلزم ... للرابع فالشرط ذي كيفاوكم

عن جزئيين لم يكن قياس ... كسالبين ما به التباس

فالأوّل له ضروب أربعة ... للأربع المحصورة مستتبعة

بديهي الإنتاج حقًّا قد ظهر ... وإنّما بالنظر صدق الأُخر

ثم ضروب الثاني أيضا أربعة ... سالبتين هذه مستتبعة

بالخلف أو بعكس كبرى يرجع ... للأوّل أو عكس صغرى رابع

ثم لترتيب ومطلوب عكس ... من مطلع الأنوار نوره اقتبس

ثم ضروب الثالث ستّاً أتت ... لموجب وسالب كما مضت

في الثاني والنتيجة الجزئي تقع ... ورابعا ينبو عن الطبع ندع

ذو الشرفين والأخصّ اذ عقم ... كلّيّة كيف الأخسّ والأعمّ

الإقتراني الشرطي ما آلّف من ... متّصلي منفصلي شرط أبن

أو اتّصال بانفصال ارتبط ... أو واحد من ذين بالحملي اختلط

ثنيّت في استثنائهم مقالي ... منه اتّصالي والانفصالي

وأوّل آلف من شرطيّة ... مع تلو لكن وهو الحمليّة

ينتج في الشّرطي الاتّصالي ... وضع المقدّم ورفع التالي

الإنفصالي الحقيقيّة فه ... بأربع من اربع نتيجته

إذ وضع كلّ رفع جزء آخر ... وعكسه والإثنتين اعتبر

في منع جمع وضع كلّ رفعا ... في منع خلو رفع كلّ وضعا

وضع برفع للنقيض يكتنف ... خلف خلاف المستقيم قد عرف

من اقترانيّ والإستثنائي ... قياس خلف ذو ائتلاف جائي

و اذ فرغت عن أتمّ الحجج ... إذن إلى استقرا و تمثيل أجي

حكم على الكلّيّ بالمشاهدة ... أفراده استقرائهم قد حدّه

ثمّ إذا الحكم جميعها شمل ... وناقص إذا بالأكثر يدل

يعطي اليقين التمّ إذ قياس ... مقسّم المرجع والأساس

والناقص ظنّا حدي لم يتبع ... في الحكمة ومثل المضغ وعي

تشريك جزئي لجزئيّ لما ... يجمعها في الحكم تمثيلا سما

بالدوران وهو طرد عكس او ... بالسبر والتقسيم ترديد دروا

غوص في القياس

ان قياسنا معاشر المنطقيين خرج قياس الفقهي فانّه التمثيل المنطقي قضايا[1] احتراز عن القضيّة الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها، والعكس لازم القضيّة، والمتبادر هوالقضايا الصّريحة؛ فخرجت القضيّة الموجّهة المركبة المستلزمة لعكسها، فإن الجزء الثاني منها ليس كذلك. ألفت التأليف التركيب من الأجزاء المناسبة[2] لأنّه مأخوذ

---

١. قوله: «قضايا» والجمع منطقي والمراد مافوق الواحد فيشمل الاثنتين و هماالصغرى والكبرى في القياس. اعلم ان عدة دروس من كتابنا دروس معرفةالنفس بالفارسية حائزة لمطالب رئيسة حول القياس و اشكاله و ان شئت فراجع اليه (من الدرس ١١٣— الى الدرس ١٢٦ ص ٣٧٣—٤٣١ ط ١).

٢. قوله: «من الاجزاء المناسبة...» لايخفى عليك حسن صنيعته في التعبير حيث قال التأليف التركيب من الأجزاء المناسبة لأنه مأخوذ من الألفة. و ذلك لأنّ كل مطلوب له مقدمات خاصة و طريق مخصوص لوصول النفس اليه، و لابد من أن يكون بين المقدمات والمطلوب مناسبة والفة و من هذه المناسبة تكسب النفس ملكة الاتصال بالجوهر العقلي فترتسم منه فيها الصور العقلية الخاصّة بذلك الاستعداد كما سيأتي تنقيب البحث عنه والتحقيق فيه.

قال الشيخ في اول القياس من الشفاء: فانك تعلم انه ليس يمكن ان يكتسب العلم بالمجهول من أي علم كان، بل بعلم له الى المجهول نسبة مخصوصة، و تعلم انه ليس أيّ تاليف اتفق في المعلومات التي

من الألفة بالذّات متعلّق باستلزمت أي لايكون استلزامها القول الآخر لإضمار قضيّة لم يصرح بها، أو لكون بعضها في قوّة أخرى.

أمّا الّتي للإضمار فمثل مافي قياس المساواة فانّه مستلزم قولاً آخر بواسطة مقدمة خارجة كمساوي المساوي مساوٍ، و جزء الجزء جزء، اذا لولاصدقها لم تستلزم كنصف النصف نصف[٣]. وأمّا الّتي تستلزم لكون بعضٍ في قوة بعض فكقولنا:

← عندك تؤديك الى ايّ مطلوب اتفق بل تاليف مخصوص (ص ٧ ج ٢ ط مصر).

و استيفاء البحث عن تلك المناسبة يطلب في شرح العين الثامنةوالعشرين من كتابنا سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

ثم ان كل مركب لابد له من علة مادية، و من علة صورية داخلتين فيه؛ و من علة فاعلية، و من علة غائية خارجتين عنه فالامور المترتبة المعلومة كالصغرى والكبرى علة مادية، والتاليف علة صورية، والقوة العاقلة فاعلية، و تحصيل المطلوب علة غائية.

٣. قوله: «كنصف النصف نصف» فان نصف النصف ربع، فلا يصدق تلك المقدمة الخارجة حتى تكون واسطة لاستلزام قول آخر. و نحوه مباين المباين مباين فانه ليس بصادق ايضا كمالايخفى. و أما مساوي المساوي مساو، و جزء الجزء جزء، و موقوف الموقوف موقوف، و ملزوم الملزوم ملزوم، و ظرف الظرف ظرف، و مظروف المظروف مظروف كقولك الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت، و نظائرها فكلّها صادقة.

و قياس المساواة مايكون مركبا من قضيتين يكون متعلق محمول الصغرى موضوعاً في الكبرى كقولنا: ا مساولب و ب مساولج سواء كان من مادةالمساواة ام لا مثل قولنا املزوم لب و ب ملزوم لج و نظائرهما مما تقدم فلاينحصر قياس المساواة في مادةالمساواة بل قياس المساواة عنوان الباب لما يقال من أن المثال الأول الذي صدر من المعلم الأول كان مشتملاً على لفظ المساوي.

و قالوا: ان قياس المساواة يرجع الى قياسين اي انه قياس مركب هكذا: امساولب، و كل مساولب فهو مساولكل مايساويه ب، ينتج ان امساولكل مايساويه ب، و لازم هذهالنتيجة ان كل مايساويه ب فامساوله. ثم نقول: ج مما يساويه ب، و كل مايساويه ب فامساوله ينتج انّ ج مساولالف، ولازم هذهالنتيجة ان امساولج فهوالمطلوب.

والاعتراض على تعريف قياس المساواة المذكور بأن متعلق محمول الصغرىٰ موضوعاً في الكبرى غير جامع لانه لايشتمل إلاعلى ماكان شبيهاً بالشكل الاول، فقولنا ب مساولألف و ج مساولب ←

«الجسم ممكن، والممكن حادث فالجسم ليس بقديم»؛ والإستلزام هنالكون الثاني منها في قوّة قولنا «والممكن ليس بقديم» قولاً آخر احتراز عن صدق إحدى القضيّتين عند صدق مجموعها فإنّ المجموع وإن استلزم كلّ واحدة منها ليس قياساً بالنسبة الى شيء منها، بل بالنسبة الى القول المغائر لكلّ منها.

فإنْ قيل: قولنا «إن كان ا ب فج د لكن ا ب» اعترفتم أنّه قياس وهو ينتج «فج د»، وليس ذلك قولاً آخر بل هو داخل في القياس؛ وكذا في كلّ قياس استثنائي.

قلنا: إنّ أدوات الإتّصال أو الإنفصال أخرجت أمثال هذه حيث هي داخلة في القياس عن التماميّة، وصلوح التصديق والتكذيب، فليست النتيجة من حيث هي قضيّة جزءً من قياس فلا انتقاض بها.

استلزمت[٤] لزوماً بيّناً كما في القياس الكامل وهو الشكل الأوّل[٥]؛ أو غير بيّن

خارج عنه مع انه قياس المساواة لانتاجه بالرد الى ما هو شبيه بالشكل الأول على قياس الاشكال الاربعة مردود بأن المراد من كون متعلق محمول الصغرى موضوعاً في الكبرى، أعمّ من أن يكون بالفعل او بالقوة. ثم ان المصنف كأنه ناظر في تعريف القياس و بيان قيوده الى المطالع و شرحه (ص ٢٤٢ ط عبدالرحيم)

٤. قوله: «استلزمت» يخرج به الاستقراء الناقص والتمثيل ايضاً اذلايلزم منها شئ من العلم بل غاية الامر انما يحصل منها الظن بشئ آخر. و اما الإستقراء التام فقياس مقسم مفيد لليقين كما يأتي قوله في ذلك في «غوص في الاستقراء والتمثيل»:

يعطي اليقين التمّ اذ قياس مقسّم المرجع والأساس

واعلم ان القياس لمّا كان لابد من أن تكون فيه مقدمة كلية اما موجبة و إما سالبة، فالتمثيل خارج عنه رأساً إذ التمثيل تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينها ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبّه به المعلّل بذلك المعنى، نعم لو علم في التمثيل علية الحكم كلياً على سبيل البتّ والقطع من خارج فداخل في القياس و مفيد لليقين لا من حيث هو تمثيل، بل من حيث الحكم الكلي المستفاد من خارج فتدبر.

٥. قوله: «كما في القياس الكامل و هو الشكل الاول» قال الشيخ في النجاة: القياس الكامل هو القياس الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيّناً عن وضعه، فلا يحتاج الى أن يبيّن أن ذلك لازم عنه.

كما في غير الكامل منه وهو ما في غيره من الأشكال. وإنّما استعملنا لفظ الإستلزام[٦] ولم

← والغير الكامل هو الذي يلزم عنه شيئ ولكن لايكون بيناً في أول الأمر أن ذلك يلزم عنه بل اذا اريد أن يبيّن ذلك يبيّن بشيئ آخر. انتهى.

و في الجوهر النضيد: القياس منه كامل بيّن الإنتاج كبعض ضروب الشكل الأول و هو الذي يكون صغراه موجبة فعلية، و منه غير كامل يحتاج إلى بيان كبعض ضروب الأول و هو الذي يكون صغراه ممكنة اوسالبة مركبة و كالأشكال الثلاثة الأخيرة واحوجها الرابع انتهى

فقوله —ره— القياس الكامل هو الشكل الأول على الاطلاق لايخلو من دغدغة فتأمل.

وأما اطلاق الشكل على ذلك التأليف الخاص القياسي فلأن الشكل يطلق كثيراً و يراد به الصورة الهندسية كما يقال لصورة السرير والكرسي شكل، و من هذا الباب تسميتهم لصورة المركب من المقدمتين في القياس الاقتراني شكلاً.

و بعبارة اخرى أن الهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين بحسب حمله عليهما او وضعه لهما اوحمله على احدهما و وضعه على الآخر يسمى شكلاً تشبيهاً لها بالهيئة الجسمية الحاصلة من احاطة الحد أو الحدود بالمقدار.

٦. قوله: «و انما استعملنا لفظ الاستلزام...» بعضهم عرف القياس بأنه قول مشتمل على اقوال يلزم من وضعها بالذات قول آخر بعينه اضطراراً و قريب منه ما في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي حيث قال: قياس قولى باشد مشتمل بر زيادت از يک قول جازم، چنانک از وضع آن قولها بالذات قولى ديگر جازم معيّن برسبيل اضطرار لازم آيد (ص١٨٦ ط ١—ايران). ثم قال ذلك البعض: و انما قلنا من وضعها لأنا لانشترط صدق المقدمات بالفعل بل كونها بحيث لوصدقت لزم منها المطلوب.

و قولنا بعينه احتراز عن قولنا: لاشيئ من الحجر بحيوان، و كل حيوان جسم، فانه ليس بقياس إذلم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعاً والجسم محمولاً، مع انه يلزم منه قول آخر و هو قولنا بعض الجسم ليس بحجر.

اقول: بيانه لقوله بعينه راجع الى ما تقدم آنفاً في كلام المصنف و أما التي تستلزم لكون بعض في قوة بعض الخ

ثم قال: و قولنا اضطراراً احترازعن الأقوال التي يلزم منها قول في بعض المواد دون بعض كما لوقلنا: لا شيئ من الفرس بانسان، و كل انسان ناطق فانه يلزم منه قولنا: لا شيئ من الفرس بناطق. لكنه ليس بضروري اذلو بدلنا الكبرى بقولنا و كل انسان حيوان لكذب اللزوم، فيعلم انه ليس ←

. . . .

باضطراري.

ثم قال: واعلم انا لانشترط كون النتيجة ضرورية بل كون الانتاج ضرورياً و فرق بينهما.

و قال بعضهم: ان القول في الاصل بمعنى اللفظ مهملاً كان او مستعملاً، ثم نقل في عرف العام الى اللفظ المستعمل، ثم نقله اهل هذا الفن على اللفظ المركب كما هو في القياس اللفظي، او على المفهوم العقلي كما هو في القياس العقلي.

و لك ان تقول: ان القيد الاضطراري ليس بلازم لأن اللزوم لايصدق مع اختلاف النتيجة فلاحاجة اليه.

و قال الكاتبي في الشمسيّة: القياس قول مؤلف من قضايا اذا سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. و قال القطب في الشرح: قوله إذا سلمت إشارة إلى أن تلك القضايا لايجب أن تكون مسلمة في نفسها، بل يجب أن تكون بحيث لوسلمت لزم عنها قول آخر ليندرج في حد القياس الصادق المقدمات و كاذبها كقولنا كل انسان حجر، و كل حجر جماد؛ فان هاتين القضيتين و ان كذبتا إلا انها بحيث لوسلمتا لزم عنها أن كل انسان جماد. (ص ١٤٠ ط اعلى من المطبوع على الحجر ١٣٠٤ ه).

و قريب من تعريف الشمسية ما في المطالع من ان القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر (ص ٢٤٢ ط عبدالرحيم).

اقول: الظاهر أن المراد الكاتبي من قوله: «إذا سلمت» هو مراد البعض من قوله: «من وضعها» في التعريف السابق. اعني أن مفاد القيدين واحد. و فائدته انما تظهر من القطب في شرح المطالع حيث قال: «و قوله: متى سلمت ليس يعني به كونها مسلمة في نفسها بل انها و ان كانت كاذبة منكرة و هي بحيث لوسلمت لزم عنها غيرها دخلت فيه فان القياس من حيث انه قياس أنما يجب أن يؤخذ بحيث يشتمل البرهاني والجدلي والخطابي والسوفسطائي والشعري والجدلي والخطابي و السوفسطائي لايجب أن يكون مقدماتها حقة في انفسها بل يكون بحيث لوسلمت لزم عنها مايلزم. و اما القياس الشعري فانه و ان لم يحاول التصديق بل التخييل لكن يظهر ارادة التصديق و يستعمل مقدماتها على أنها مسلمة، فاذا قال فلان قمر لانه حسن فهو يقيس هكذا: فلان حسن و كل حسن فهو قمر ففلان قمر. أوقال: العسل مرّة و كل مرة نجس فالعسل نجس فهو قول اذا سلم مافيه لزم عنه قول آخر، لكن الشاعر لايعتقد هذا اللازم و ان كان يظهر انه يريده حتى تخيل به فيرغب اوينفر» انتهى.

نقل استتبعت أوقد أنتجت تبعاً للقوم حيث استعملوا لفظ اللزوم للإشارة إلى المذهب الحق[٧] من المذاهب الّتي أشرنا اليها بقولنا: وهل الإنتاج بتوليدٍ بناء على الأفعال

وبالجملة الحدّ المذكور في الكتاب شامل على ما يكون اللزوم فيه بيّناً كالشكل الاول الذي يلزم عنه المطلوب لزوماً جلياً، و مالايكون بينا كالثلاثة الأخرى التي لايظهر لزوم النتيجة عنها إلا بالرد الى الأول، او غيره من الطرق الأخرى.

٧. قوله: «للاشارة إلى المذهب الحق» المذهب الحق ان الفكر مُعِد لحصول العلم عقيبه و اما افاضة العلم فانما هو من عالم الذكر الحكيم ولا مفيض في الحقيقة إلا الله يسئله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن (الرحمن ٣٠). ولا يخفى عليك حسن صنيعته في النظم حيث جعل المذهب الحق أمراً بين الأمرين التوليد والتوافي والتوليد قول بالتفريط، والتوافي قول بالافراط؛ فان اليمين والشمال مضلّة والطريق الوسطى هي الجادة (النهج ط ١٦٠) قال سبحانه وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس (البقرة ١٤٤). والمروي عن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم. خير الأمور أوسطها. فان تفوّه الحكيم بأن القياس علّة للنتيجة فراده من العلة العلّة المعدّة فتبصّر. و اما التوليد والتوافي فذهب اليها طائفتان من المتكلمة فالأول ما ذهب اليه المعتزلة، والثاني ما ذهب اليه الأشاعرة و قد حررنا البحث عن التوليد والتوافي والأمر بين الأمرين في الدرس الثالث عشر بعد المائة من كتابنا دروس معرفة النفس بالفارسية اتم تحرير فراجع اليه (ص ٣٧٣—٣٧٧ ط ١—) ولمزيد الاستبصار في ذلك نأتي بما افاده المشائخ الآتي ذكرهم في صحفهم العلمية و هي مايلي:

ا— قال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الثاني من النمط الخامس من اشارات الشيخ: ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً حدوث بالتولّد لأن الجسم يُحدِث اولاً اعتماداً، ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة، و يقولون لحدوث الإعتماد عنه حدوث بالمباشرة انتهى.

اقول: الاعتماد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء والبحث عن الميل بالاستيفاء يطلب في الفصل السادس من النمط الثاني من الاشارات و شرح المحقق الطوسي عليه، حيث قال الشيخ: الجسم له في حال تحرّكه ميل يتحرّك به و يُحِسّ به الممانع ولن يتمكن من المنع إلاّ فيا يضعف ذلك الخ.

ب— وقال القطب صاحب المحاكمات في بيان ما افاده المحقق الطوسي المنقول آنفاً: المحدث إما أن يكون حدوثه عن الفاعل لابتوسط شئ و هو المحدث بالمباشرة، و إما أن يكون حدوثه بتوسط شئ و تلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضاً اولا، فان كان ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتوليد كالجسم يُحدِث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضاً ، و ان لم يكن من الفاعل فهو المحدث

التوليديّة التي يقول بها المعتزلة فإنّ المقدمتين مولّدتان للنتيجة عندهم أو إعداد ثبت من المقدّمتين لاغير والإفاضة من عالم القدس كما هو مذهب الحكماء أو لالزوم عقليّ واستلزام وجوبي بل بالتوافي و مجرد المعيّة[٨] بين المقدمتين والنتيجة بلاعليّة عادة الله

بالآلة.

ج— و ابين منها ما قاله القوشجي في شرح التجريد: ان المعتزلة لمّا اسندوا افعال العباد اليهم و رأوا فيها ترتباً، و رأوا ايضاً ان الفعل المرتب على الآخر يصدر عنهم و ان لم يقصدوا اليه اصلاً فلم يمكنهم هذا إسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد، قالوا بالتوليد و هو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد و حركة المفتاح، فان الأولى منها أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها اولم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم إلى مباشر و متولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد، والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد. واختلفوا في أن المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر أولا؟ فذهب المعتزلة الى أنه من فعلنا كالمباشر و ذهب الأشاعرة إلى أن المتولد من فعل الله تعالى (ص ٤٥١ من المطبوع على الحجر).

د— و في شوارق اللاهيجي: زعمت الأشاعرة ان استناد الآثار الصادرة عن الانسان و عن الطبائع و غيرها من الممكنات جميعاً الى واجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار و تبريد الماء الى غير ذلك (ج ١ ص ٢١٦ من الرحلي المطبوع على الحجر).

فجملة الأمران المعتزلة قائلة بأن افعال الانسان الاختيارية صادرة عنه إما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنه بتوسط فعل آخر، و اما بتوليد ان كان بتوسطه، فبناء على هذا لمّا كان العلم الحاصل من المقدمتين فعل صادر عنه بتوسط فعل اختياري هو النظر فحصوله عقيب النظر بطريق التوليد.

٨. قوله: «او بالتوافي و مجرّد المعية...» القول بصرف التوافي و مجرد المعية مبنّ على انكار العلية والمعلولية بين الممكنات ولو على نحو الاعداد والاستعداد. والأشعري قائل بأن عادة الله جرت في أن يحصل الحرارة من النار والبرودة من الجمد و جاز أن يحصل البرودة من النار والحرارة من الجمد، و كذا الأمر في مقدّمتي القياس و انتاجها فان سنة الله و عادته جرت على حصول النتيجة عقيب مجرد تصاحب المقدمتين بلا دخل علية او اعداد منها في ذلك، بل جاز تخلف النتيجة عنها.

تبصرة: المعتزلة تعرف بأهل العدل فاذا جاء في الكتب الكلامية أو الاصول الفقهية، أو الصحف التفسيرية و نحوها لفظة اهل العدل فالمراد به المعتزلة. والطبرسي في تفسير المجمع اسند القول بالعادة

جرت بحصول النتيجة عقيبها مع جواز التخلف عقلاً كما هو مذهب الأشاعرة والحق مذهب الحكماء وهو أن فاض من القدسي الصّور العقليّة على النفوس[٩] الناطقة المستعدّة؛ ولا مؤثّر حقيقي في الوجود إلاّ الله وإنّما إعداده من الفكر فالحركة العقليّة من المطالب إلى المبادي و من المبادي إلى المطالب مُعدّة.

وفي كيفية فيضان[١٠] الصور العقليّة على النفوس النطقيّة القدسيّة أقوال: أحدها

الى المعتزله ايضاً حيث قال في تفسير قوله سبحانه: و هو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كلّ الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تشكرون (الأعراف ٥٧) ماهذا لفظه:

استدل ابوالقاسم البلخي بهذه الآية على أن كثيراً من الاشياء يكون بالطبع. قال لأن الله تعالى بيّن أنه يُخرج الثمرات بالماء الذي ينزله من السماء. ثم قال: ولا ينبغي أن يُنكر ذلك و انما يُنكر قول من يقول بقدم الطبائع، أوان الجمادات فاعلة فأما من قال ان الله هو الفاعل لهذه الاشياء غير انه يفعلها تارة مخترعة بلا وسائط، و تارة يفعلها بوسائط فلا كراهة في ذلك كما تقول في السبب والمسبب. و انكر عليه هذا القول اكثر اهل العدل و قالوا إن الله سبحانه أجرى العادة باخراج النبات عند انزال المطر مع قدرته على اخراج ذلك من غير مطر لما تقتضيه الحكمة من وجوه المصالح الدينية والدنيوية. انتهى فتبصّر.

اقول: الحق ان الغاء الاسباب والوسائط وهم، و اسناد الافعال اليها بالاستقلال والغفلة عن الفاعل الحقيقي ضلال، والتوحيد الصمدي الحقيقي الناطق بأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن و هو في السماء اله و في الارض اله نجاة. والمأثور عن الامام الصادق من آل محمد –صلوات الله عليهم–: ان الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد.

٩. قوله: «الصور العقلية على النفوس...» الصورة هي حقيقة كل شيء، و بعبارة أخرى هي كون الشيء بالفعل سواء كانت مفارقةً او مقارنة، عينية او نفسية. و قد تقدم معاني الصورة عند قوله في صدر الكتاب: غوص في تقسيم العلم الى التصور والتصديق.

١٠. قوله: «وفي كيفية فيضان...» قد استوفينا التحقيق والتنقيب حول هذا المطلب الأهم في الدرس التاسع عشر من كتابنا دروس اتحاد العاقل بالمعقول بالفارسية وان شئت فراجع اليه (ص ٣٣١–٣٤٥ ط ١).

فاعلم أن النفس في سيرها العلمي الاستكمالي حيث تخرج من القوة الى الفعل فخالية عن الصور

. . . .

العلمية وبالسير تتصف بها فلابد لها من مخرج هو مفيض الصور العلمية لها ومخرج الشيء من القوة الى الفعل مجانس لذلك الفعل، موجود قبل الفعل بالفعل كما تحقق في آخر الثاني من رابعة الهيات الشفاء (ص ٣٨٨ ج ٢ ط ١ من الرحلي) فذلك المفيض موجود مفارق لأن العلم مجرد ووعاء العلم سواء كان واهباً أومتهباً مجردٌ عن المادة واحكامها: ولمّا كان العلم مجردا وهو فعل المخرج، والفاعل اقوى من فعله فذلك المفيض مفارق بطريق اولى والمفارق عقل وعاقل و معقول، وهو عين صوره العلمية وجوداً. ومن ادلة تجرد النفس انها وعاء العلم فالفيض اي العلم والمستفيض اي النفس والمفيض اي مخرج النفس من النقص الى الكمال— و ان شئت قلت من القوة الى الفعل— كل واحد منها موجود مجرد.

فحيث ان معطي الشيء يجب أن يكون واجدهُ اولاً فجميع الصور العقلية أي العلمية حاصلة للمفيض بالفعل، فالمفارق خزانة الصور العلمية وان من شيء الاعندنا خزائنه ومانتزله الا بقدر معلوم (الحجر ٢٢).

ولما كان طالب شيء لايطلبه دون مناسبة مابينهما فالنفس الناطقة اذا صارت مستعدة نحو قبول الصور العلمية عن الجوهر المفارق المفيض فاضت الصورة العلمية بحسب تلك المناسبة من الجوهر المفارق على النفس كما حقق الشيخ الاكبر الطائي في الفصّ الشيثي من فصوص الحكم من ان التجلي من الذات لايكون ابداً الا بصورة استعداد المتجلي له غيرذلك لايكون.

فاختلفت الاقوال في كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية المستعدة القدسية هل الفيضان كما في الكتاب على سبيل الرشح، اوعلى سبيل الاشراق، اوعلى سبيل الفناء في القدسي والبقاء به. ونهديك مواضع البحث عن هذاالمطلب الاصيل القويم في الحكمة المنظومة المسماة بغررالفرائد وشرحها للمصنف، وفي اسفار صدرالمتألهين وفي صحف أخرى سنتلوها عليك، ان شئت الوقوف عليها للتحقيق والتنقيب أما في الغرر فكمايلي:

١— ان ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب الانواع بالاضافة الاشراقية ولكن عن بعد الخ (الفريدة السادسة من المقصد الرابع، غرر في ذكر الادلة على تجرد النفس الناطقة ص ٣٠٠ من الطبع الناصري).

٢— الفريدة الاولى من المقصد الرابع، غرر في ذكر الاقوال في حقيقة الجسم الطبيعي: في ادراك الانسان الكليات والجزئيات ثلاثة اقوال: احدها أن النفس الناطقة تدرك الكليات وقواها تدرك الجزئيات الخ (هامش ص ٢٠٥).

. . . .

٣ــ اول الفريدة الأولى من المقصد السادس... وعلى مذاق صدرالمتألهين ــ قدس سره ــ في درك الكليات انه بمشاهدة النفس للمثل النوريه ولكن عن بعد فقد آنست ناراً من واديهم والآن ولكن لا تصطلي لشدة برودة هذه الغواسق المظلمة الزمهريرية، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون. وعندنا الكليات لمن امكنه دركها على ماهي عليها عنوانات وعكوس من المُثُل في مرآة قلبه إذ كما ان للنفس روازن الى عالم الملك والملكوت كذلك له روزنة الى عالم الجبروت، و لها وجودات لأنفسها ووجودات لأنفسنا. الخ (ص ٣٣١).

٤ــ ويجديك في المقام امعان النظرفي ما في الفريدة الثالثة من غرر في تمايز الاشعة العقلية، وغرر في تحقيق المثل الإلهية (ص ١٩١ و ١٩٤).

وأما في الاسفار فكمايلي:

١ــ الفصل الثالث والثلاثين من المرحلة السادسة في العلة والمعلول: قد اختلف الحكماء في أن ادراك النفس الانسانية حقائق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء الفياض أهو على سبيل الرشح؛ أوعلى نهج العكس أي من جهة افاضة صورالأشياء على ذاتها ــ اي ذات النفس ــ أوعلى نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال؛ وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لاهذا و لاذاك بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدء لمّا كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انّيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج الخ (ص ٢٠٠ ج ١ ط ١ من المطبوع على الحجر).

والمتأله السبزواري في الغوص الأول من القياس في كيفية فيضان الصور العقلية على النفوس النطقية القدسية، ناظر الى ما افاده صدرالمتألهين في الموضع المذكور من الاسفار.

٢ــ الفصل الثالث من المنهج الثالث من المرحلة الأولى: من جملة المرشيات أن صور هذه الأشياء عند تصوّر النفس اياها في صقع ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي مايقابل العضوالجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين، فذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحسّ صورالأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها، كذا ينظر صورها الباطنية ويشاهدها بحواسّها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس، والوجدان لايحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم (ج ١ ط ١ ص ٧٥).

أنّه على سبيل رشح الصور على النفوس عند اتّصالها الروحاني بالعقل الفعّال إذ فيه صور كلّ الحقايق و يترشّح عليها على حسب استعدادها.

٣ـ الفصل التاسع من المرحلة العاشرة في ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعّال الخ (ج ١ ط ١ ص ٢٨٣).

٤ـ الفصل الواحد والثلاثين من المرحلة العاشرة ايضاً في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا الخ (ج ١ ط ١ ص ٣١٣)

٥ـ الفصل الثامن من الموقف التاسع من الالهيات: المنهج الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الأذهان لما في نفس الأمر الخ (ص ١٧٠ و ١٧١ ج ٣ ط ١). و كذلك قوله بعد ذلك: و اعلم ان لنا منهجاً آخر في اثبات عالم العقل و هو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات الخ (ص ١٧٢).

اقول: استيفاء البحث عن نفس الأمر و تبيين ما افاده صاحب الاسفار أخيراً، يطلبان في رسالتنا المعمولة في نفس الأمر، و قد طبعت مع سبع رسائل أخرى لنا المطبوعة باسم ثمان رسائل عربية.

وأما الصحف الأخرى فراجع في تلقي النفس الحقائق من العقل البسيط الى الفصل الاربعين من تمهيد القواعد لابن تركه في شرح قواعد التوحيد ان للانسان وراء هذه الادراكات الظاهرة والباطنة نوعاً آخر من الادراك الخ. (ص ١٦٥ ط ١).

و الى آخر الفصل الثالث من شرح القيصري على فصوص الحكم للشيخ الاكبر قوله: هداية للناظرين الخ (ص ٢١ و ٢٢ ط ١).

و الى الفصل الثالث من السابقة من التمهيد الجملي من مصباح الانس لابن الفناري (ص ٣٢ و ٣٣ ط ١).

والى شرح صدر المتالهين على اصول الكافي قوله: اعلم ان العلم بالأشياء الجزئية على وجهين الخ (ص ٢٠٥ ط ١).

و الى العين الثامنة والعشرين من كتابنا عيون مسائل النفس و سرح العيون في شرح العيون. و الى النكتة ٩٥١ من كتابنا الف نكتة و نكتة.

تبصرة: انما قال المصنف: «في كيفية فيضان الصور العقلية» و لم يقل الصور العلمية لأن الصور العلمية كلها ــ و ان كانت صور المحسوسات ــ عقلية، والانسان إذا ادرك شيئاً فالمدرك يصير عين نفسه جوهراً قائماً لذاته والجوهر المدرك عقل و عاقل و معقول كما حقق في محلّه و استوفينا البحث عن ذلك في كتابنا سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

و ثانيها أنّه على سبيل الإشراق بأن يشرق نورالعقل الفعال على العقل بالفعل و ينعطف منه إلى العقل الفعال و يرى مافيه بقدر استعداده و طلبه كما في الإبصار على[١١] قول الرّياضيّين بخروج الشعاع يشرق شعاع من البصر على الجسم الصيقلي و ينعطف منه على الرّائي ويرى مايقابله.

و ثالثها أنّه على سبيل الفناء في القدسي والبقاء به، كما قال صدرالمتألّهين —قدس سرّه— في الأسفار:

«إنّه لاهذا ولاذاك بل بأنّ سبب الإتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها، واندكاك جبل إنّيتها، وبقائها بالحقّ فيرى الأشياء كماهي عليها في الخارج».٥

وجري عادة يقول به الأشعري خطأً شديداً حيث يقول: يجوزأن يعتقد بأن كلّ انسان حيوان، وكلّ حيوان حساس، ولايعتقد بأنّ كل انسان حسّاس؛ فيقول:

١١. قوله: «كما في الإبصار على...» اقول: هكذا اشتهرالقول بالإبصار المسند الى الرياضيين بانهم قائلون بخروج الشعاع من البصر على الجسم الصيقلي، ولكن الحق في ذلك ان الإبصار و ان كان عندهم بخروج الشعاع لكنهم قائلون بخروج الشعاع عن المرئي لاعن الرائي، على التفصيل الذي حررناه في سائرتصانيفنا كنكتة ٨٠٩ من الف نكتة و نكتة. و نصوص الحكم على فصوص الحكم للفارابي. في شرالفص ٤٤ ص ٢٥٣ ط ١ . و في شرح العين الثلاثين من سرح العيون في شرح العيون.

ولابن هيثم —و هو قدوة الرياضيّين— في المناظر والمرايا عبارات كثيرة صريحة دالة على أن الإبصار بخروج الشعاع والضوء عن المرئي واصلاً إلى الرائي، منها ما نصّ به في الفصل السادس من المقالة الأولى بقوله... قد تبيّن ممّا تقدم أن اضواء الأجسام المضيئة تصدر الى كل جهة تقابلها فاذا قابلت البصرووردت الأضواء إلى سطح البصر، و قد علم من خاصية الضوء تـأثيره في البصر فاخلق أن يكون ادراكه للاضواء بما يرد منها اليه، و تبين أن صورة لون الأجسام يصحب الضوء دائماً ممازجة له.

٥ الحكمة المتعالية ج ٢ ط ٣ ص ٣٥٩ و ٣٦٠.

يجوزأن يتخلف هذاالعلم عن ذينك العلمين عقلاً إلاّ أنّ عادةالله جرت بأن يترتب عليها. والعقل بفطرته الأصليّة يكذّب هذا. وليست العلّية توليداً هذا ابطال لمذهب المعتزلة حيث يقولون: بالتوليد، وإنّ حركة اليد مثلاً مولّدة لحركة المفتاح. كيف وليست في السّلسلة العرضيّة [١٢] علّية بنحو الإفاضة وإن كانت بنحو الإعداد، إنّما هي في السّلسلة الطوليّة أي من الباطن إلى الظاهر ومن باطن الباطن إلى الباطن و كلّ شيء بشيء محيط والمحيط بما أحاط هوالله الواحد القّهار جلّ جلاله. والكلّيات العقليّة المتحصلة المتأصّلة بالحقيقة عنوانات موجودات محيطة، وأظلة مجرّدات مرسلة في عالم الإبداع على مذاق الإشراق تشاهدعن بعد، وأحكامها صفاتها المذعنة للنفس، والمصدّقة بها كذلك.

تقسيم للقياس

فالمنتج بالفتح أي النتيجة إمّا بهيئته بدافيه أي في القياس فالإستثنائي أي فالقياس هوالإستثنائي سمّي به لاشتماله على كلمة الإستثناء اعني «لكن» [١٣]. والمراد بالهيئة، الترتيب الواقع بين طرفي المحكوم عليه و به. والإيجاب والسّلب خارجان. كقولنا:

---

١٢. قوله: «في السلسلة العرضية...» يريد بها موجودات هذهالنشأة الأولىٰ الناسوتية فإنّها و ان كانت بحسب الطول الزماني معدات بمعنى أن المتقدم منها معد للمتأخر ولكن الإفاضة العلية منتفية عنها لأنّها جارية في السلسلة الطوليّة فقط أي ماقبل الطبيعة علة طولية ايجادية لما دونه كما برهن في محلّه. على أن الصورة العقلية أي العلم مجرد و فعل العلل المادية مشروط بالوضع ولاوضع لمجرد، و اشار الى هذه النكتة العليا بقوله: والكليات العقلية المتحصّلة الخ.

١٣. قوله: «كلمة الاستثناء اعني لكن» من جهة أن لكن اشبهت إلا الاستثنائية في المستثنى المنقطع فان المستثنى المنقطع للاستدراك ، و لذا قال البصريون: ان كل استثناء منقطع يقدر بلكن و إلاليس فيها معنى الاستثناء فانّه هوالاخراج ولا اخراج فيها. و في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: و آنرا استثناء خوانند از جهت دخول حرف «ليكن» يا آنچه جارى مجراى آن بود از حروف استثناء برو و قياس را هم بدين سبب استثنائي خوانند (ص ١٩٢ ط ١ــ ايران).

«كلّما كانت الشمس طالعةً كان النهار موجوداً لكن الشمس طالعة فالنهار موجود»؛ أو «لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة» أولا يبدو القول الآخر المنتج بهيئته في القياس بل بمادّته إذ لايكون قياس لايشتمل على شيء من المادة والصورة للنتيجة فجدا أمر مؤكّد بالنون الخفيفة من الوجود والوجدان الاقتراني سمّى به لاقتران حدود المطلوب فيه[۱۴] الحملي والشرطي يعنى أنّ القياس الإقتراني ينقسم إليها. ويمكن أن يؤخذ جد من الوجد في الحبّ أي جد بالإقتراني؛ وأن يقرء بالخاء المعجمة أي اسرع اليه، لكن على الأخيرين يكون الكلام من باب الحذف والإيصال والوجد والوخود لأنّ تكميل الوجود لطّلاب علم اليقين بالأقيسة والبراهين وذراى دع اقترانياً شرطيّاً الآن لحملي أغرّ و أشرف. فنقدّم القياس الإقتراني الحملي في الذكر و نقول: موضوع مطلوب يُسمّى اصغرا لكونه جزئيّاً من الأوسط و تحت المحمول إذ المعتبر في المحمول هوالمفهوم و محمول مطلوب يُسمّىٰ أكبرا لما ذكرو قضيّة من القياس بأصغر قد احتوت أي اشتملت عليه صغرى و كبرى ما اى قضيّة باكبر طوت اى اشتملت عليه وسبب الحكم بالأكبر على الأصغر بأوسط دُعي كما يقال الوسط مايقرن بقولنا لأنّه. بنضده وهيئة وقوعه مع حدّيِ المطلوب الأشكال في تربّع أي تصير أربعة فالشكل أوّلاً و خيراً وأشرف يُدرىٰ لأنّ انتقال الذّهن فيه من موضوع المطلوب إلى الوسط، و منه إلى المحمول، وهوانتقال طبيعي يتلقّاه الطبع السليم بالقبول. ولأنّه منتج للمطالب الأربعة. ولأنّه منتج بالضّرورة. وأنّ الشكلين الآخرين يرجعان إليه[۱۵]. بالحمل أي بحمل

---

۱۴. قوله: «سمي به لاقتران حدود المطلوب فيه» الحدود هي الاصغر والاكبر والاوسط. أوسمّي به لاشتماله على اداة الجمع وهي الواو الواصلة كاشتمال الأول على أداة الاستثناء.

۱۵. قوله: «و انّ الشكلين الآخرين يرجعان اليه» لم يعتن بالرابع لما سيأتي من قوله: و رابعاً ينبو عن الطبع ثدع.

و انما كان الاشكال في تربّع، لأن الحصر عقلي دائر بين النفي والاثبات و ذلك لأنّ القياس الاقتراني الحملي لابد أن يتكرر فيه الأوسط فهو اما أن يكون موضوعاً في كلتا المقدمتين، أومحمولا ←

الأوسط في الصغرى ووضع الكبرى أي وضع الأوسط فيها و بالحمل أي بحمل الأوسط فيها أي في الصغرى والكبرى يكون أي يتحقق الشكل الثاني وهو يتلو الأوّل في الشرف لأنّه يوافقه فى أشرف المقدمتين وهو الصغرى لاشتمالها على الأصغر أعني الموضوع الذي يطلب المحمول لأجله. ولكونه منتجاً للكلّي الذي هو أشرف وإن كان سلباً، من الجزئى وإن كان إيجاباً، لأنّ الكلي مجرد محيط دائم. والإشراقي يسمّى القضية الكلّية لهذا محيطة[١٦] وشكل ثالث بالوضع أي بوضع الأوسط فيها حذف الظرف

فيها، أو يكون موضوعاً في الأولى و محمولاً في الثانية، او يكون بعكس ذلك؛ فالاول هوالثالث، والثاني هوالثاني، والثالث هوالأول، والرابع هوالرابع.

و انما وضعت الأشكال في هذه المراتب لأنالشكل الأول على النظم الطبيعي فانالنظم الطبيعي هو الانتقال من موضوع المطلوب إلى حد الأوسط، ثم منه الى محموله حتى يلزم منه الانتقال من موضوعه إلى محموله، و هذا لايوجد الا في الأول، فانتاجه بديهي لاحاجة فيه الى فكر و روية بخلاف البواقي و لذا يتمسّک فيها بالخلف او عكس الكبرى أوالصغرى او امثال ذلك. و لأن الأول ينتج المطالب الاربعة و منها اشرف المطالب لاشتماله على الشرفين الايجاب و الكلّي، والايجاب اشرف من السلب، والكلي اشرف من الجزئي.

والشكل الثاني يتلوالأول في الشرف لأنه يوافقه في اشرف المقدمتين و هوالصغرى لاشتمالها على الاصغر أي الموضوع الذي يطلب المحمول لأجله. و لكونه منتجا للكلّي الذي هواشرف و ان كان سلباً من الجزئي و ان كان ايجاباً لأن الكلي مجرد محيط دائم. فردّ قول من قال الثالث ينتج الايجاب و هو اشرف من السلب فلم لم يوضع في المرتبة الثانية.

ثم وضع الثالث لموافقته الأول في الكبرى. ثم الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع و لذلك اسقطه الفارابي والشيخ عن الاعتبار و بعضهم عن القسمة ايضاً كما في شرح المطالع.

و في الفصل الرابع من المقالة الأولى من قياس الشفاء: و انما سمي الشكل الأول شكلاً اولاً لأن انتاجه بيّن بنفسه، و قياساته كاملة، و لانه ينتج جميع المطالب، والثاني لاينتج الاالسالب، والثالث لاينتج الا الجزئي؛ و لأنّه ينتج افضل المطالب و هوالكلي الموجب (ص ١٠٨ ج ٢ ط مصر).

١٦. قوله: «والاشراقي يسمي القضية الكلية لهذا محيطة» قال الشيخ الاشراقي في اول الضابط الثاني من المقالة من منطق حكمة الاشراق: والقضية المسورة محصورة، والحاصرة الكلّية سمّيناها القضية

بقرينة الأول ذواقتران وهو يتلو الثاني لموافقته مع الأوّل في الكبرىٰ؛ بخلاف الرّابع فإنّه في غاية البعد عن الطبع وعكس الأوّل كما قلنا: **بعكس الأوّل يكون الرابع** من الأشكال و شرط الإنتاج لكلّ أي لكلّ شكل واقع و ذكرنا الشّروط بالرّمز بالحروف اختصاراً **فمُغْكَب للأوّل**[١٧] أي موجبيّة الصّغرىٰ وكلّيّة الكبرى إذلو كانت الصغرى سالبة لم يندرج الأصغر في الأوسط فلم يتعدّ الحكم بالأكبر على الأوسط إلى الأصغر كما تقول: «لاشيء من الإنسان بفرس و كلُّ فرسٍ حيوان». ولو كانت الكبرى جزئيّة جازأن يكون البعض المحكوم عليه بالأكبر غيرما حُكم به على الاصغر كقولنا: «كلّ انسان حيوان و بعض الحيوان فرس». **وخَيْنكَب للثّان** أي اختلاف المقدّمتين في الكيف وكلّيّة الكبرىٰ، إذلو اتّفقتا في الكيف لاختلفتا في النتيجة، واللاّزم كيف تنفك؟ نقول مثلاً: «كلّ إنسان حيوان، وكلّ ناطق حيوان» فالحقّ هوالإيجاب؛ ولو قلنا في الكبرىٰ: «و كلُّ فرسٍ حيوان»، فالحقّ هوالسّلب. وكذلك نقول: «لاشيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الناطق بحجر» فينتج الإيجاب؛ ولو قلنا: «ولا شيء من الفرس بحجر» ينتج السلب.

ولو كانت الكبرىٰ جزئيّة لزم الإختلاف أيضاً، نقول: «كلّ انسان ناطق و بعض الحيوان ليس بناطق» فالحق الإيجاب؛ ولو قلنا: «و بعض الحجر ليس بناطق،

→ المحيطة الخ (ص ٧١ المطبوع على الحجرط ١ــ ايران).

١٧. قوله: «فمغكب للأول...» وضعوا رموزاً لشرائط الاشكال تسهيلاً للضبط. مغكب بضم الميم و سكون الغين المعجمة والكاف المضمومة والباء الساكنة كبرثن، فالميم اشارة الى الموجبة، والغين الى الصغرى، و كب اشارة الى كلية الكبرىٰ وعلى هذا القياس الرموز الباقية. وفي هامش بعض النسخ المخطوطة عندنا نسب الى العلامة الشيخ البهائي هذا البيت:

مُغْكُب اول، خَيْنكُبْ ثاني و، مُغْكَايْنْ سوم درچهارم مُيْنكُغْ يا خَيْنكَايْن شرط دان

فالشكل الاول عامّ الانتاج أى ينتج المحصورات الأربع، والثاني لاينتج إلا السلب، والثالث لاينتج إلاّ الجزئية، والرابع لاينتج الموجبة الكلية وانما ينتج المحصورات الثلاث غيرها.

كان الحق السّلب؛ و نقول: «لاشي ء من الإنسان بفرس، و بعض الحيوان فرس»، فالحق هوالإيجاب؛ ولو قلنا: «و بعض الصاهل فرس»، فالحقّ هو السّلب. و للثالث مُفكاين وجب أي موجبيّة الصّغرى، و كلّيّة إحدى المقدمتين إذ الحكم في الكبرىٰ على الأوسط؛ فلولم يوجب الصغرى لم يتحد الأصغر مع الأوسط فلم يتعدّ الحكم من الأوسط إلى الأصغر. وأيضا لولم تكن الصغرى موجبة حصل الإختلاف وهو توافق الطرفين تارةً و تباينها أخرى: أمّا التوافق فأنّه يصدق «لاشي ء من الإنسان بفرس ولاشي ء من الإنسان بصاهل» فالحق الإيجاب؛ و أمّا التباين فكما لو بدّلنا الكبرىٰ بقولنا: «ولاشي ء من الإنسان بجماد» فالحقّ هو السّلب.

ولو لم تكن إحديها كلّيّة بل كانتا جزئيتين لّجازأن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأصغر، غيرالبعض المحكوم عليه بالأكبر، فلم يتعدّ الحكم. وأيضاً لولاها حصل الإختلاف: أمّا التوافق فكما يصدق «بعض الحيوان إنسان و بعض الحيوان ناطق». وأمّا التباين فكما بدّلنا الكبرى بقولنا «بعض الحيوان فرس»، ومُينكُعْ أي إيجاب المقدمتين مع كلّيّة الصّغرىٰ أومُينكاين أي اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلّيّة إحديها يعنى أحد الأمرين قدلزم للرّابع و ذلك لأنّه لولا أحدهما لزم إمّا كون المقدّمتين سالبتين أو موجبتين مع كون الصغرى جزئيّة أوجزئيتين مختلفتين في الكيف، و على التقادير يحصل الإختلاف وهو دليل العقم: أمّا على الأوّل فإذا قلنا: «لاشي ء من الحجر بإنسان ولاشي ء من الناطق بحجر» فالحق الإيجاب، وإذا قلنا: لاشي ء من الفرس بحجر» فالحقّ السّلب.

و أمّا على الثاني فإذا قلنا: «بعض الحيوان انسان و كلّ ناطق حيوان» فالحقّ الإيجاب، فإذا قلنا: «و كلّ فرس حيوان» فالحقّ السّلب.

و أمّا على الثالث فإذا قلنا: «بعض الحيوان انسان و بعض الجسم ليس بحيوان» فالحقّ الإيجاب، وإذا قلنا: «بعض الحجر ليس بحيوان» فالحقّ السّلب. فالشرّط للأشكال الاربعة ذي المذكورات كيفاً وكم أي بحسب الكيف والكم فاعلم من

الشرائط أنّه عن جزئين لم‌يكن قياس كسالبين أي كما لم يتألف قياس عن سالبين، و هذا واضح مابه التباس.

فالأوّل أي الشكل الأوّل له ضروب أربعة منتجة للأربع اي للنتايج الأربع التي هي الأربع المحصورة مستنبعة. إعلم أنّه لمّا امكن في بادي النظر وقوع كلّ من المسورات في كلّ مقدّمة من القياس، والمهملة في حكم الجزئيّة، كانت ضروب كلٍّ من الاشكال الأربعة، ستّة عشر: وهي الحاصلة من ضرب الأربعة في نفسها، لكن بعضها منتج وهى ما استجمعت الشرائط، و بعضها عقيم وهي ما بخلافها. والشرائط بعضها عام للأشكال الأربعة كما قلنا لا قياس عن سالبين ولا عن جزئيين؛ و بعضها خاصّ بكلّ واحد منها كما ذكر مجملاً، فالضرب الأول المنتج مؤلّف من موجبتين كليتين ينتج موجبة كليّة، مثل: «كل انسان حيوان و كلّ حيوان حسّاس فكلّ انسان حسّاس».

والثاني من صغرى موجبة جزئيّة وكبرى موجبة كليّة، ينتج موجبة جزئية، مثل: «بعض الحيوان ناطق و كلّ ناطق ضاحك فبعض الحيوان ضاحك.»

والثالث من صغرى موجبة كليّة و كبرى سالبة كليّة، ينتج سالبة كليّة، مثل: «كلّ إنسان حيوان ولاشي ء من الحيوان بحجر فلا شي ء من الإنسان بحجر».

والرّابع من صغرى موجبة جزئية و كبرى سالبة كليّة، ينتج سالبة جزئيّة، مثل: «بعض الحيوان ناطق ولا شي ء من الناطق بفرس فبعض الحيوان ليس بفرس».

والشكل الأوّل بديهي الإنتاج حقاً قدظهر.

وما يورد من الشبهة[19] من أن الإستدلال بهذا الشكل دوريّ، فضلاً عن أن يكون

---

۱۸. قوله: «عن جزئيين...» في النجاة: و تشترك الاشكال كلّها في انه لاقياس عن جزئيتين، و تشترك ما خلاالكائنة عن الممكنات في انه لاقياس عن سالبتين، و لا عن صغرى سالبة كبراها جزئية (ص ۳۳ ط مصر) فتبصّر.

۱۹. قوله: «و مايورد من الشبهة...» كتب العارف ابوسعيد إلى الشيخ الرئيس: اياك ان تعتمد على ←

بديهي الصدق، لأنّ العلم بالنتيجة موقوف على العلم بكلّية الكبرى، والعلم بالكلية موقوف على العلم بحكم جميع أفراد الأوسط، الّتي من جملتها الأصغر فلو استفيد العلم بالنتيجة من العلم بالكبرى، لزم الدور؛ فمدفوع بأنّ الحكم يختلف باختلاف العنوان حتّى يكون الموضوع بحسب وصفٍ معلومَ الحكم، و بحسب وصفٍ آخر مجهولاً فيستفاد حكمه باعتبار وصف من العلم بحكمه باعتبار آخر، فإذا قلنا: «كلّ انسان حيوان و كلّ حيوان حسّاس» أخذنا أفراد الحيوان الذي هو الحدّ الأوسط بعنوان الحيوان لا بعنوان الإنسان و مجانساته فلادور و لامصادرة، و يختلف الأحكام باختلاف العنوانات اختلافاً بيّناً. و إنّما بالنظر والكسب صدق نتائج الأشكال الأُخر كما يأتي أنّه بالخلف، أو بالرّد إلى الأوّل، أو غير ذلك. ثم ضروب الشكل الثاني المنتجة ايضا أربعة: فالضرب الأوّل مؤلّف من كلّيتين صغراهما موجبة ينتج سالبة كلّية، مثل: «كلّ انسان ضاحك ولا شيء من الفرس بضاحك فلا شيء من الإنسان بفرس».

→ مباحث المعقول فان أول البديهيات الشكل الاول و فيه دور لأن ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه، ولا تصير كبراه كلية حتى يكون الاكبر صادقاً على الأصغر لأنّ الأصغر من جملة افراد الاكبر.

و اجاب الشيخ بأن كلية الكبرىٰ موقوفة على اندراج الاصغر اجمالا، والمقصود من النتيجة حصولها تفصيلاً. انتهى

و مما يوجب التعجب في المقام ان ابا سعيد ابدع هذه الشبهة، وعجز عن جوابها و كتب الى الشيخ ما كتب؟!

والشبهة المذكورة مردودة على وجه آخر ايضاً غيرالوجه المذكور بالاجمال والتفصيل فراجع الى الدرسين ١١٨ و ١١٩ من كتابنا دروس معرفت النفس (ص ٣٩١—٤٠١ ط ١). وتجد في الأول منها حواراً طريفا وقع بين الملاخليل القزويني والملاميرزا الشيرواني في الدور و جوابه حول الشكل الأول.

ثم المصنف —ره— نقل السؤال والجواب المذكور في الكتاب من شرح المطالع. و تذكر ما افاده سابقاً في بعض احكام الموضوع من ان الحكم في المحصورة ايضاً جرى — الى آخر الابيات حتى يعينك في ادراك جواب الشيخ ثم تأمل في الجوابين لترفع الاثنينيّة في البين.

والثاني من كلّيتين صغراهما سالبة ينتج أيضاً سالبة كلّيّة مثل: «لاشيء من الفرس بضاحك و كلّ انسان ضاحك، فلا شيء من الفرس بانسان».

والثالث من صغرى موجبة جزئية و كبرى سالبة كلّيّة مثل: «بعض الحيوان ضاحك ولا شيء من الفرس بضاحك، فبعض الحيوان ليس بفرس».

والرّابع من صغرى سالبة جزئية و كبرى موجبة كلّيّة مثل: «بعض الحيوان ليس بضاحك و كلّ انسان ضاحك، فبعض الحيوان ليس بانسان».

سالبتين كليّة و جزئية مفعول مقدم هذه أي الضروب الأربعة المذكورة مستتبعة أي منتجة كما علمت في الأمثلة. وليس ههنا نتيجة موجبة لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين[٢٠]. بالخلف أي دليل إنتاج هذه الضروب لهاتين السالبتين أمور: منها الخلف، سيّما في ضرب لايتطرق انعكاس مستوفٍ للشرائط الأخرى كما في الضّرب الرّابع لأنّ كبراه تنعكس إلى الجزئية؛ ولاقياس عن جزئيين، و صغراه لا تنعكس.

---

٢٠. قوله: «لأن النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين» وذلك لأنها فرعهما فلا تقوى عليهما. نسب الى ابن سينا هذان البيتان:

تعس الزمان فانّ في احشائه — بعضاً لكل مفضل و مبجل

وتراه يعشق كل رذل ساقط — عشق النتيجة للأخسّ الأرذل

وقال آخر:

لاتخطبن سوى كريمة معشر — فالعرق دسّاس من الطرفين

اولست تنظر في النتيجة انها — تبع الأخسّ من المقدمتين

قال المحقق الطوسي في منطق التجريد: والنتائج تابعة لأخسّ المقدمات في الكم مطلقا، والكيف إذالم يتركّب جهاتها.

وفي شرحه الجوهر النضيد: ذكر القدماء أن النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين لانها فرعهما فلا تقوى عليهما و هذا صحيح في الكم فان احدى المقدمتين إذا كانت جزئية كانت النتيجة كذلك. وأما في الكيف فانما يصحّ لوكانت السوالب بسيطة، أما إذا كانت مركّبة فقد يكون النتيجة موجبة. وأما في الجهة ففيه تفصيل يأتي في المختلطات (ص ٨٩ ط ١ من المطبوع على الحجر).

فبيان الخلف فيه أنّه لولم يصدق «بعض الحيوان ليس بإنسان» لصدق نقيضه وهو: «كلّ حيوان إنسان»، و يضمّ إلى الكبرى بجعله صغرى فينتج من الأوّل ماينافي الصغرى و منها عكس الكبرى ليرتدّ إلى الشكل الأوّل كما قلنا: أوبعكس كبرى يرجع للأوّل لينتج النتيجة المطلوبة. و منها عكس الصغرى ليرتد إلى رابع الأشكال، ثم يفعل مايفعل كما قلنا: أوعكس صغرى رابع ثم لترتيب و مطلوب أي نتيجة[٢١] عكس يعني نجعل عكس الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليصير شكلاً أوّلاً ينتج نتيجة تنعكس إلى النتيجة المطلوبة؛ و ذلك فيما يكون عكس الصغرى كلّية ليصلح لكبروية الشكل الأوّل؛ و هذا في الضّرب الثاني فأنّ السالبة الكلّية تنعكس كنفسها. وأمّا الضّربان الأوّل والثالث فالصغرى فيهما موجبة لا تنعكس إلا جزئية. و فيهما مانع آخر. و أمّا الرّابع أي الضّرب الرّابع فصغراه سالبة جزئية لا تنعكس. من مطلع الأنوار نوره الثمس في هذا المصراع إشارة إلى ما قلنا: إن الأفكار معدّة و فيضان العلم أنّما هو من عالم الذكر الحكيم؛ و لا مُفيض في الحقيقة إلاّ الله. و نوره، ضميره يعود إلى المطلع. والمراد نور العلم، والعلم نور[٢٢] يقذفه الله في قلب من يشاء.

٢١. قوله: «و مطلوب أي نتيجة» قال الشيخ في النجاة: واللازم مادام لم يلزم بعدُ، بل يساق اليه القياس يسمى مطلوباً؛ فاذالزم سمي نتيجة (ص ٣٣ ط مصر).

و قال آخر: القول اللازم من القياس يسمّى مطلوباً ان سيق منه الى القياس، و نتيجة ان سيق من القياس اليه.

و قال آخر: القول اللازم باعتبار حصوله من القياس يسمى نتيجة، و باعتبار استحصاله منه مطلوباً.

و هذه الوجوه يقرب بعضها من بعض فن حيث ان المقدمتين بمنزلة الوالدين فالحاصل منها نتيجة، و من حيث ان الغرض من تركيب القياس و تأليف المقدمات هو استحصال المجهول فالحاصل مطلوب. كيف كان والخطب سهل.

٢٢. قوله: «والعلم نور...» بعض من حديث، تمامه: قال رسول الله ـــ صلى الله عليه وآله ـــ: ليس العلم بكثرة التعلّم، بل هو نور من عندالله يقذفه في قلب من يحبّ فينفسح فيشاهد الغيب و ينشرح

ثمّ ضروب الشكل الثالث ستاً اتت و تجريد الست باعتبار تأويل الضرب إلى المرتبة و نحوها منتجة لموجب و سالب كما مضت في الشكل الثاني أي دليل انتاج الضروب الستة لهاتين النتيجتين مثل الدليل في الثاني من الخلف، أوعكس الصغرى، أوعكس الكبرى –الى آخره–. والنتيجة في هذه الضروب أنما هي الجزئي تقع لاغير. فالضرب الأوّل مؤلّف من موجبتين كلّيتين ينتج موجبة جزئية كقولنا: «كلّ إنسان حيوان، و كلّ إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق». و يتبيّن بعكس الصغرى ليرتدّ إلى الأوّل. ولا ينتج كلّيا لاحتمال كون الأصغر جنساً للأوسط، والاكبر فصله، كمافي هذا المثال.

والثاني من كلّيتين كبراهما سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا: «كلّ انسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرس فبعض الحيوان ليس بفرس». و يتبيّن هذا بعكس الصغرى ليرجع إلى الأوّل. ولاينتج كلّياً لاحتمال كون الأصغر جنساً للحدّين الاخرين كهذا المثال. و إذا لم ينتج هذان الضربانِ الّذان هما أخصّ من البواق كلّياً لم يُنْتِجْهُ البواقي.

والثالث من صغرى موجبةٍ جزئيةٍ، و كبرى موجبةٍ كلّيةٍ ينتج موجبةً جزئيةً كقولنا: «بعض الحيوان إنسان و كلّ حيوان جسم فبعض الإنسان جسم». و يتبيّن بعكس الصغرى.

والرابع من صغرى موجبة كلّيّة وكبرى موجبة جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا: «كلّ حيوان حساس و بعض الحيوان إنسان ينتج بعض الحسّاس إنسان». و يتبيّن بعكس الكبرى و جعله صغرى و عكس النتيجة.

والخامس من صغرى موجبة كلّيّة و كبرى سالبة جزئية ينتج سالبة جزئية

← فيحتمل البلاء. قيل: هل لذلك من علامة يا رسول الله؟ قال –صلى الله عليه وآله وسلم– التجافي عن دارالغرور، والإنابة الى دارالخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله (المبين ص ٤٠٠ ج ١ ط ١).

كقولنا: «كلّ حيوان حساس و بعض الحيوان ليس بانسان فبعض الحساس ليس بانسان». و يتبيّن بالخلف فإنّه لولم يصدق «بعض الحسّاس ليس بانسان» لصدق نقيضه و هو «كلّ حساس إنسان»، و يضمّ الى الصغرى و يقال. «كلّ حيوان حساس و كلّ حساس إنسان فكلّ حيوان إنسان»، و هو يناقض الكبرى الصّادقة فيكون محالاً.

والسادس من صغرى موجبة جزئية و كبرى سالبة كلّية ينتج سالبة جزئية كقولنا: «بعض الحيوان إنسان ولاشيء من الحيوان بحجر فبعض الإنسان ليس بحجر». و يتبين بعكس الصغري و بالخلف أيضا فإنّه لولم يصدق «بعض الإنسان ليس بحجر» لصدق نقيضه و هو «كلّ إنسان حجر»، و يُضَم إلى الصغرى و يقال: «بعض الحيوان انسان و كلّ انسان حجر» ينتج مايناقض الكبرى الصّادقة، فنقيض النتيجة باطل فالنتيجة حقّة لأنّ الصغرى مفروضة الصدق، والهيئة بديهية الإنتاج.

والخلف يجري في الضّروب الستة كلّها فيؤخذ نقيض النتيجه و يجعل لكلّيته كبرى، و صغرى القياس لإيجابه صغرى لينتج من القياس الكامل الذي هوالشكل الأوّل ماينافي الكبرى. ورابعاً[٢٣] من الأشكال ينبو يبعد عن الطبع ندع وتكتفي بدلالة الشرط إجمالاً. فارجع في بيان ضروبه و دليل إنتاجها و نحو ذلك الى كتب القوم. ذوالشرفين الإيجاب و الكلّية والأخصّ و هما الأول من الثالث إذ عقم كلّيّة أي

٢٣. قوله: «و رابعاً ينبوعن الطبع ندع» الشكل الرابع منسوب إلى جالينوس الطبيب. ولذا يقال للشكل الرابع: الشكل الجالينوسي. و قال الشيخ في الفصل الرابع من ثانية قياس الشفاء: «فقد ألفوا قسماً رابعاً و فاضل الأطباء يذكر هذا (ص ١٠٧ ج ٢ ط مصر) و يعني بفاضل إطباء جالينوس. وتقدم مافي شرح المطالع من ان الشكل الرابع قد اسقطه الفارابي والشيخ عن الاعتبار، و بعضهم عن القسمة ايضاً. و في اساس الاقتباس للمحقق الطوسي: بعضى از منطقيين او را بيفكندند بسبب بعدش از طبع، و بعضى شكل اول وچهارم را بحيلت يک شكل كرده اند.

نتيجة كلّيّة كمامرّ كيف الأخسّ والأعمّ[۲۴] لايكونان عقيمين؟ وإنّما أخّرناه إذ يجري في غير الثالث ولو بالتنظير.

غوص في القياس الإقتراني الشرطي

الإقترانى الشرطي ما ألّف من متّصلي شرط أو منفصلي شرط أبِن من الإبانه تمّمّ به البيت. فالمتّصلتان كقولنا: «كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، و كلّما كان النهار موجوداً فالعالم مضيىء، فكلّما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيىء».

والمنفصلتان كقولنا: «دائماً إمّا أن يكون العدد زوجاً و إمّا أن يكون فرداً، و دائماً إمّا أن يكون الزّوج زوج الزّوج[۲۵] أويكون زوج الفرد، يُنتج دائماً إمّا أن يكون العدد زوج الزّوج أويكون زوج الفرد أو يكون فرداً.»

أو اتّصال بانفصال ارتبط أي ألّف من متّصلة و منفصلة، مثل: «كلّما كان هذا ثلاثة فهو عدد و دائما إمّا أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً، ينتج كلّما كان هذا ثلاثة فدائماً إمّا ان يكون زوجاً أو فرداً.» أو واحد من ذين أي الإتصال و الإنفصال بالحملي اختلط أي ألّف من حمليّة و متّصلة مثل: «هذا إنسان و كلّما كان الشيء انساناً كان حيواناً ينتج هذا حيوان.» أو من حمليّة و منفصلة مثل: «هذا عدد و دائماً إمّا أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً فهذا إمّا أن يكون زوجاً أو فرداً.»

القياس الإستثنائي

ثنيتُ في استثنائهم مقالي منه استثنائي اتّصالي ومنه الإستثنائى الإنفصالي و أوّل

---

۲۴. قوله: «كيف الأخس والأعم» الأخس بالسين و قد حرفت السين في الطبعة السالفة بالصاد.

۲۵. قوله: «اما ان يكون الزوج زوج الزوج...» زوج الزوج عدد زوج نصفه زوج ايضاً كستة عشر فانها زوج و نصفها و هوالثمانية ايضا زوج، و زوج الفرد عدد زوج نصفه فرد كعشرة فانها زوج و نصفها خمسة فرد، فالاول زوج الزوج، والثاني زوج الفرد.

أي الإستثنائي الإتّصالي ألّف من شرطيّة و حمليّة ــ كماقلنا ــ مع تلو كلمة لكن وهو الحملية كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنّهار موجود لكن الشمس طالعة» ينتج في الشّرطي الإتّصالي أي في القياس الإستثنائي الإتّصالي وضع المقدّم ورفع التالي. ثمّ الإحتمالات المتصورة في انتاج الإستثنائي أربعة: وضع كلّ و رفع كلّ؛ فإن كانت الشرطية منفصلة فسيأتي تفصيلها؛ وإن كانت متصلة ينتج احتمالان وضع المقدم ينتج وضع التالي لاستلزام تحقق الملزوم تحقّق اللازم، و رفع التالي ينتج رفع المقدم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم. و أمّا رفع المقدم فلا ينتج رفع التالي، ولا وضع التالي وضع المقدم لجواز كون اللازم أعمّ مثل: «إن كانت النّار موجودة كانت الحرارة موجودة». فلايلزم من انتفاء النّار انتفاء الحرارة، و لامن وجود الحرارة وجود النّار. ثمّ في الإنفصالي أي في الإستثنائي المؤلف من المنفصلة الحقيقيّة فهُ أي انطق بأربع من النتائج من أربع من الصور نتيجته أي هذه نتيجته إذ وضع كلّ من المقدّم والتالي ينتج رفع جزء آخر و كذا عكسه أي رفع كلّ منها ينتج وضع الآخر، كقولنا: «إمّا أن يكون العدد زوجاً أو فرداً، لكنه زوج فليس بفرد، و لكنّه فرد فليس بزوج، و لكنّه ليس بزوج فهو فرد، و لكنّه ليس بفرد فهو زوج». والنتيجتين الإثنتين اعتبر في انفصالي منع جمع ينتج وضع كلّ من جزئيه رفعاً أي رفع الجزء الآخر لامتناع اجتماعهما، مثل: «إمّا أن يكون هذا شجراً أو حجراً لكنّه شجر فليس بحجر، و لكنّه حجر فليس بشجر». ولاينتج رفع كُلّ وضعَ الآخر لعدم امتناع الخلوّ منها و في انفصالي منع خلوينتج رفع كُلّ من جزئيْه وضعاً أي وضع الآخر لإمتناع الخلوّ عنهما، مثل: «هذا الشيء إمّا لاشجر أو لاحجر لكنه ليس بلا شجر فهو لاحجر، أو لكنه ليس بلاحجر فهو لاشجر» ولا ينتج وضع كلّ رفعَ الآخر لعدم امتناع الإجتماع.

قياس الخلف[٢٦]

هوالذي يبيّن فيه المطلوب من جهة كذب نقيضه؛ فيقال: لولم يكن هذا حقاً لَصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين، لكن نقيضه غير صادق فيكون عينه حقاً، كما علمت جريانه فيما سلف. وإليه اشرنا بقولنا: وضع للمطلوب برفع للنقيض يكتنف خُلف أي قياس خلف. و يسمّى[٢٧] به لأنّه يؤدي إلى خلاف المقرّر والمفروض. أو لأنّه ينتقل فيه الى المطلوب من خَلفه و وَرائه أي نقيضه. وهو خلاف المستقيم قد عرف أي دليل الخلف يقال لمقابلته الدليل المستقيم. و قياس الخلف بالحقيقة[٢٨] ينحلّ إلى

---

٢٦. قوله: «قياس الخلف» في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: الخلف بالفتح و سكون اللام عندالمنطقيين هوالقياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه، و يقابله القياس المستقيم. (ص ٤٤٠ ط ١ كلكته).

و في جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: الخلف بالضم و سكون اللام بطلان و دروغ و وعده را خلاف نمودن. و بالفتح و سكون اللام الوراء. و عندالمنطقيين هو اثبات المطلوب بابطال نقيضه. و قياس الخلف هوالقياس الذي يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه، و يسمّى بالخلف ايضاً بفتح الخاء و سكون اللام.

و قيل: انما سمي هذا القياس بالخلف لأن المتمسك به يثبت مطلوبه لاعلى الاستقامة بل من خَلفه. و يؤيّده تسمية القياس الذي ينساق الى المطلوب ابتداء أي من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم، كأن المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على الاستقامة.

والجمهور على أن ذلك القياس انما سمي خلفا أي باطلاً لا لأنه باطل في نفسه بل لأنه ينتج الباطل. و لعلّ هذا مبني على أن الخلف عندهم بالضم فافهم. انتهى ما اردنا نقله من الجامع.

والمحقق الطوسي في شرحه على الاشارات اختارالخلف بالفتح والسكون كما سيأتي نقل كلامه في ذلك

٢٧. قوله: «أي قياس خلف و يسمى به...» على الوجه الاول يصح الخلف بالضم، و على الثاني صريح بالفتح.

٢٨. قوله: «و قياس الخلف بالحقيقة...» كما في الفصل الرابع من النهج الثامن من منطق الاشارات ←

قياسين: قياس اقتراني، و قياس استثنائي كما قلنا: من اقتراني والإستثنائي قياس خلف ذوائتلاف جائي هكذا: لولم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، و كلّما ثبت نقيضه ثبت محال يُنتج لولم يثبت المطلوب لثبت المحال لكن المحال غيرثابت فيثبت المطلوب.

→حيث قال الشيخ: قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والآخر استثنائي الخ. و قال المحقق الطوسي في الشرح: ان الشيخ افضل الدين محمدبن حسن المرقي المعروف بالقاشي —رحمه الله— ذهب الى أن هذاالقياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب، و يحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها إلى حملية مسلّمة. مثلاً المطلوب هو ليس كل ج ب، والحملية المسلّمة هي كل ب د، و مقدم المتصلة هو كل ج ب. فنقول: لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د. و ذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلّمة منتجاً لهذا التالي، ثم يستثنى نقيض التالي بقولنا: ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب و هذا وجه تحليله.

والحاصل أن الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لإبطال نقيضه المستلزم لاثباته.

و ربما لايحتاج فيه إلى تاليف قياس لبيان التالي. مثلاً إذا كان المطلوب لا شئ من ج ب بالاطلاق العام، و كانت المقدمة المسلمة هي كل ب ا لا دائماً بل مادام ب فقلنا لولم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه بعض ج ب دائماً لكنّه ممّا يناقض المقدمة المذكورة بالقوة فهي ليست بحقّة فالمطلوب حق.

والخَلْف اسم للشئ الردي والمحال و لذلك سمّي القياس به. و هذا التفسير اشبه ممّا يقال: انه سمّي به لأنه يأتي المطلوب من خلفه أي من ورائه الذي هو نقيضه. و هذا قد ذكره الشيخ في مواضع أخر.

• و هو —اي قياس الخلف- يقابل المستقيم، فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب الأول بوجهه، و يتألف ممّا يناسب المطلوب، و يشترط فيه تسليم المقدمات، أو مايجري مجرى التسليم، والمطلوب فيه لايكون موضوعاً اولاً. والخلف لايتوجه الى اثبات المطلوب اولاً بل الى ابطال نقيضه، و يشتمل على ما يناقض المطلوب، و لايشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات بحيث لوسلّمت انتجت، و يكون المطلوب فيها موضوعاً اولاً و منه ينتقل الى نقيضه.

غوصٌ في الإستقراء والتّمثيل

وإذ تعليلي فرغت عن أتمّ الحُجج وهو القياس إذن إلى استقراء وتمثيل وهما القسمان الأخران من الحجّة أجي وأقول في تعريف الإستقراء: حكم بتحرك الفكّ الأسفل عندالمضغ. مثلاً على الكلّي كالحيوان بالمشاهدة أي بمشاهدة الحاكم أفراده كالإنسان والفرس والبقر وغيرها ممّا صودف فهذا استقرائهم قد حدّده أي عرّفه.

ثمّ الإستقراء قسمان تمّ مخفف تام إذ الحكم جميعا شمل و اشتمل علىالحصر كقولنا: «الحيوان والنبات والجماد متحيّز. فكلّ جسم متحيّز». وكذا «الحيوان الناطق حسّاس، والحيوانات الغير الناطقة حسّاسة، فكلّ حيوان حساس». وناقص إذا بالاكثر يدل كما في المضغ يعطى اليقين التمّ أي الإستقراء التام اذ قياس مقسّم المرجع والأساس أي مرجعه إلى قياس مقسم، والقياس مفيد اليقين؛ إذ نظمه في المثال الأوّل: «أنّ كلّ جسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد، وكلّ حيوان أو نبات أو جماد متحيّزٌ فكلّ جسم متحيّز» وفي الثّاني: «كلّ حيوان إمّا ناطق أو غير ناطق، و كلّ ناطق حسّاس، وكلّ غير ناطق من الحيوان حسّاس، فكلّ حيوانٍ حسّاس». فإن كان الحكم لم يشمل الجميع فهو الإستقراء الناقص. والنّاقص ظنّاً حدى اي دعا لم يتبع في الحكمة إذ لا يعبأ بالظنّ فيها؛ ولهذا فالمتّبع فيها البرهان المفيد لليقين ومثل المضغ وُعي أي سمع. فهو مِثال الإستقراء الناقص إذ يمكن أن يكون في الحيوانات التي لم نصادفها مالم يتحرك فكه الأسفل عندالمضغ كما يقال: إنّ التمساح يحرّك فكّه الأعلى عندالمضغ.

وأقول في تعريف التمثيل: تشريك جزئي لجزئي لما يجمعها في الحكم تمثيلاً سما.

وقد يقال:

التّمثيل تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينها ليثبت في المشبه، الحكم الثابت في المشبه به المعلّل بذلك المعنى، كقول بعض المتكلمين: «العالم مؤلّف فيكون

حادثاً كالبيت»؛ وقولِ الفقهاء —و يسمونه قياسا[٢٩]—: النبيذ حرام لأنّ الخمر حرام»، و علّة الحرمة الإسكار وهو متحقّق في النبيذ؛ فالصّورة الّتي كان الحكم فيها ثابتاً بالإتفاق كالبيت والخمر تسمّى أصلاً، والاخرى كالعالم والنبيذ فرعاً، والمعنى المشترك علّة وجامعاً كالتاليف و كالإسكار، و مثل الحدوث والحرمة حكماً. فالتمثيل التام لابدّفيه من أربعة حدود: الأصل والفرع والجامع و الحكم.

و يثبتون تعليل الحكم بالجامع بطريقين: الأوّل الدّوران و يسمّى بالطرد والعكس وهو التلازم وجوداً و عدماً فإنّ المعنى الجامع كالتأليف حيثما تحقق كما في البيت، و ما يقوم مقامه كان مقروناً بهذا الحكم أعني الحدوث؛ وبالعكس أي حيث انتفى، انتفى.

و زيّف بأنّه يقتضي علّيّة كلّ من الجامع والحكم للآخر و هو محال.

والثاني الترديد و يسمّى بالسبر والتقسيم وهو أنّهم يعدّون صفات الأصل، و يعلّلون الحكم بكلّ كلّ؛ و يبطلونها حتّى يستقر على واحد. مثل أنّ علّة حدوث البيت إمّا التأليف، أو الامكان، أو الجوهريّة، أو الجسميّة؛ وليس إلا التأليف. و علّة الحرمة إمّا الإتّخاذ من العنب، أو الميعان، أواللون المخصوص، أو الطعم المخصوص،

---

٢٩. قوله: «و قول الفقهاء و يسمونه قياساً» التسمية مأخوذة من الأثر لأن عدّة روايات ناطقة بالنهي عن العمل بالقياس ففي الكافي باسناده الى ابي شيبة الخراساني قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إن اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلابعداً و ان دين الله لايصاب بالمقاييس.

و فيه باسناده الى ابان بن تغلب عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ان السنة لاتقاس ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟ يا أبان إن السنة إذا قيست محق الدين.

و فيه ايضا عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ان ابليس قاس نفسه بآدم فقال خلقتني من نار و خلقته من طين فلوقاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نوراً و ضياءً.

و كذا روايات أخرى في الباب اتينا بطائفة منها مع بيان منّا حولها في رسالة لنا في الامامة المطبوعة مع سبع رسائل أخرى لنا باسم ثمان رسائل عربية (ص ٣٦٠ — ٣٦٥ ط ١).

وليس الإسكار.

وهذا أيضاً مزيّف بأنّا لا نسلم الحصر مع كثرة الأوصاف فلعلّ المناط شيء آخر إذ ليس الترديد بين النقيضين.

و إلى الطريق الأوّل اشرنا بقولنا: بالدّوران وهو طرد و عكس. وإلى الطريق الثاني بقولنا: أو بالسّبر والتقسيم ترديدٌ بالجرّ بدل، أو بالرّفع خبر مبتدا محذوف دروا تعليل الحكم بالجامع.





الصناعات الخمس


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إنّ القياس إن يفد شيئا خلا   تصديق اي عجّبنا وخيّلا

فذاك شعري وإن تصديقا   ظنيّا الخطابة حقيقا

مع جزم إن يعتبر التسلّم   لا الحقّ فهو الجدل عندهم

برهان إن يعتبر الحق وحقّ   إن لا يحقّ سفسطي ممتحق

والعمدة البرهان والمغالطي   فالنّفع والضّر بذين استنبط

كلاهما في غرض القايس أمّ   لنفسه كالعلم بالشهد وسم

ثم مقدّمات برهان ترى   موقنة ضرورة أو نظرا

حدا اليقين وهو القطع وبت   تصديق جازم مطابق ثبت

إنّ ضروريّاتنا ست وذي   مرجع كلّ النظريّات خذي

فان ثلثة التصور كفت   في حكمها فالأوّليّات بدت

أولا فبالإحساس إمّا يستمد   ظهرا وبطنا فالمشاهدات عد

فسمّ ما بالظّهر حسيّات   وانسب الى الوجدان بطنيّات

وان ينط بغير حسّ فالوسط   إن لم يغب عن درك ذي الأطراف قط

يدعي بفطريات أي قضايا   قياسها معها بلا خبايا

وإن يغب واستعمل التجارب   فالتّجربيّات أو التخاطب

عن فرقة تواطؤ الكذب امتنع   فالمتواترات عند ذا تقع

مابالقراين فبالحدسي سم   كجلّ مافي الفلكيّات حكم
برهاننا باللّم والإنّ قسم   علم من العلّة بالمعلول لم
وعكسه إنّ ولمّ أسبق   وهو بإعطاء اليقين أوثق
فالوسط الواسط الإثبات بكلّ   إن ذاعلى الثبوت واقعاً يدل
لم وقيل الآخر دليل   درج التلازم هنا سبيل
بحسب العلاّت لمي قسم   من علل القوام أو خارج لم
وعلل بالذّات لابالعرض   فروقها العلم الإلهي يقضي
فالأوسط الفاعل للشيء كما   تسخن من مسّ نارٍ علما
وأوسط من مدّة أوغايته   كالموت من ضدّية أوغنيته
وأوسط من صورة علّيته   كاشف ذيها إذ بها فعليته
حقّ علوم الشيء من فاعله   دلالة الحقّ على مجعوله
مسبّب الأسباب من غيرسبب   به الوجود بالشراشر وجب
فاعل حقّ فاعل المهي   يكشف ذاته له كماهي
وعلّة معلولها ساوت في   برهانه المطلق أخذها اصطفي
فيها على الأوسط الأكبر انعطف   فالإنّ من حدود لمّ ائتلف
لاعلّة اخصّ من معلولها   بل جهة ذي العلل مشمولها
غيراليقينية من قضايا   ستّ كتلك وهي للبقايا
منها بدت ماهي مشهورات   عليها الآرا متطابقات
كمثل ماعمّت به المصالح   كالعدل جيّد وجوريقبح
أوخلق أوملّة قداستصح   اوالحميّة وغيرها قبح
أوواجب القبول لكن انتبه   بجهة العموم الاعتراف به
من تلك مقبولات ماخوذات من   كان نبيّا أوحكيا ائتمن
من الأولى كانوا أفاضل السّلف   أوالذين هم أماثل الخلف
من تلك ظنيّات بالمعنى الأخص   كراجح لاجزم مثل ما نقص
يطوف باللّيل فلان سارق   ولم يخالطنا فلان مارق
منها المسلمات حقّت أو وهت   من خصم أوقيل بعلم ثبتت

من تلك مايدعى بوهميّات ... حكم على العقلي بحسّيات
كالقبل في المجرّد زماني ... وال فوق وضعي كذا مكاني
فالوهم تابع ذوي الأوضاع ... يحسب نور القاهر الشعاعي
والعقل يقفو في مبادي ما اقتنص ... وإذ إلى النتيجة جاء نكص
يخاف من ميت جماد عادله ... وغسق والسّلب لا تأثير له
منها المسمّى بالمشبّهات ... بأوّليّات ومشهورات
مخيّلاتنا التي ما أثّرت ... تصديقا إلاّ قبضا أو بسطا ثبت
فالجدل مؤلّف ممّا اشتهر ... أوما تسلّمت له ممّن شجر
وجدل بنهجة حسناء ... ماهو من محمودة الآراء
والغرض الإفحام للخصام ... أوكان إقناع رذي الأفهام
والقائس الخطيب ظنّا تابعا ... لاسيّما ظنّ يكون شائعا
والظنّ الأعلى مابمقبولات ... والغرض تمرين تهذيبات
على المخيّلات للشعر احتواء ... بالسّجع والقافية زادرواء
ومن هنا للبعض بعض أوقع ... من الخطابي والكتاب يتبع
والغرض الترغيب والترهيب ... ولو بكاذب به تعجيب
ألّف من وهميّة مغالطي ... من خالص الوهمي أو مخالط
أو ذو ائتلاف من مشبّهات ... ووجه تشبيه لشكل آت
والغرض التحرّز والإبتلا ... لرغم لدّ حبّذا سلاسلا
والشغب والسفسطة تحت الغلط ... وشأنه التمويه والحكم الشطط
والسفسطي مبرهنا تماثلا ... وشاكل المشاغبي مجادلا
أنواعبها الثلاثة عشركما ... قد ضبطوها من كلام القدما
ايهام الانعكاس والمصادرة ... ثمّ اشتراك لفظة بالجوهرة
كذاك الإشتراك في الحال ثبت ... ذاتيّة وعرضيّة بدت
وسوء تأليف وتبكيت وما ... سوء اعتبار الحمل علّة فاعلما
ومابتركيب تنوط نفسه ... تركّب المفصّل كعكسه
جمع المسائل بإحدى مسئلة ... ووضع ماليس بعلّة علّة

وأخذ ما بالعرض مكان ما   بالذات مابالذّات هذي اختما
اذجاء من ناحية اللفظ الغلط   اوجا بتاليف المعاني المختلط
واللفظ بالإفراد والتركيب   أبدي أوالإعجام والتعريب
تركّب بنفسه التغليط أم   من ظنّ كونه وفقده استتم
تركيبك المفصّل الثاني كهو   مهندس وجيّد وضده
كخمسةٍ زوج وفرد فرقا   وما بتاليف المعاني علّقا
إن في قضيّة فذلك انقسم   لما بشرطيها فوهم العكس تمّ
وما بشطرٍ فكما شرطاً أخل   أوغير هذاالشطر في مثواه حلّ
سوء اعتبار الحمل مع مابالعرض   مكان مابالذات من ذين انتهض
أو في قضايا وهي الموزّع   إلى الّتي ليس قياسا جمع
كمثل الإنس وحده خجلان   وكلّ خجلان هوالحيوان
هذا الّذي سمّاه جمع عادله   جمع المسائل باحدى مسئلة
وللتي هي القياس فالغلط   إمّا لدى القياس نفسه فقط
في مدّة القياس أو في صورته   وغلط في الصّورة بكثرته
كمثل ماسوى الضروب المنتجة   في المدّة المغلطة مستخرجة
ذي سوء تاليف ورم برهانا   وسوء تبكيت سواه كانا
أوفي القياس بقياسه الى   مطلوبه فخلف وضع حصلا
إن نسبة ذي صرفة المغايرة   كما اتّحاديتها المصادرة

غوص في الصّناعات الخمس

كما أنّ للقياس أقساماً بحسب الصّورة من الإقترانيات، والإستثنائيّات، كذلك له أقسام بحسب المادة من الصناعات الخمس[1]. فأشرنا إلى وجه الضبط بقولنا: إنّ

---

١. قوله: «كذلك له اقسام بحسب المادة من الصّناعات الخمس» المادة هي اساس القياس، والبحث عن صناعات الخمس من امّهات المسائل المنطقية، والبرهان من الصناعات هو شمسية القلادة الميزانية. والتأليف المسمى بالشكل مبتن عليه و ممّا افاد و اجاد الشيخ —رحمة الله تعالى عليه— في قياس الشفاء: انّ الإستدلال صنعة ما تؤدّي إلى غرض. و كل صنعة فانها تتعلّق بمادة و صورة، و بحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة؛ فربما كانت الصورة فاضلة و لم تكن المادة فاضلة كما يتفق أن يبنى البيت من خشب نخروطين سبخ، ثم يوفى حقه من الشكل والرسم، و لا يغني ذلك، ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به، والسبب فيه رداءة مادته.

و ربما كانت المادة فاضلة، لكن الصورة غير فاضلة كما يتفق أن يبنى بيت من خشب صلب و حجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه و وضعه و هندامه و شكله، فيعدم فائدة استجادة خشبه و حجارته لاستفساد صورته.

و ربما اجتمع الامران جميعاً.

فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة: إما من جهة أن يكون ما يؤلّف عنه غير وثيق
←

القياس إن يُفد شيئاً خلا تصديقٍ أي عَجّبنا وخَيّلا كلمة أي تفسير لشيء. أي إن لم يُفد شيئاً سوى التعجّب والتخيّل فذاك قياس شعري وإن يُفد تصديقاً ظنياً فذاك القياس هو الخطابة حالكونه حقيقاً بها. و مع إفادة جزم إن يعتبرالتسلّم، أو عموم الإعتراف لاالحقّ وهو الجدل عندهم. و برهانٌ إن يعتبر الحقّ وحقّ في الواقع. و إن لايحقّ في الواقع فهو سفسطي ممتحق اى ممحوّ مزهوق. والعمدة في الحكمة البرهان. و المغالطي من الأقيسة فالنفع الحقيقي وهو إصابة الحقّ والضّر أي الإحتراز عن الضّر الحقيقي بذين أي البرهان والمغالطة استنبط كلاهما في غرض القايس أمّ اى قصد لنفسه كالعلم بالشهد ليطلب، هذا ناظر إلى البرهان. وسمّ أي وكالعلم بالسم ليجتنب، هذا ناظر إلى المغالطة؛ بخلاف الصّناعات الثلاث الأخر فانّها مقصودة لغيره: فإنّ الجدل للإفحام و حفظ النظام؛ والخطابة للتخطي في الطريق وارشاد من هو بالحقّ القراح لايليق وبها يتشبّث من الخُلق بأجوده وأمتنه وهي المدعوّة بلسان القرآن بالموعظة الحسنة كما عبّر عن أشرفها وهو البرهان بالحكمة؛ والشعري لكسر سورة الإستبعاد والترغيب بالتخييل والتعجيب لمن ليس له بَعْدُ من العلم اليقيني نصيب.

اي غيرحق وغيربين، وعلى غير مايجب أن يكون، فان اوقع عليه تأليف حسن و رصف فاضل لم يغن في التوصل الى الغرض.

واما من جهة أن نفس التأليف يوجب شوق الذهن الى الغرض وان كان ما عنه التاليف فاضلاً حقاً. واما لاجتماع الشيئين جميعاً.

وكما ان الصانع يلزمه أن يعرف أيّ الصورنافعة في غرضه، وأيّها غيرنافعة، وأيّ المواد محكمة، و أيّها متوسطة، وأيّها واهية؛ كذلك المستدل يلزمه أن يعرف حال التاليف منتجها وعقيمها، و حال ما عنه التأليف.

والغرض في الاستدلال حصول علم او تسليم اوظن على سبيل اكتساب. والمؤدّي المعتمد عليه هوالقياس. ومادة القياس هي مصدّقات، أو امور في حكم مصدقات سلف بها التصديق. وصورة القياس هي الرصف والتاليف الذي يقع فيها. (ج ٢ ط ١ مصر ص ٦ و ٧)

البرهان

ثمّ مقدّمات برهان و مادته. والمقدمة ههنا هي القضية الّتي جعلت جزء حجة قياساً كانت، أو استقراءً أو تمثيلاً ترىٰ و تعلم موقنة ضرورة أو نظراً أي ايقاناً ضرورياً كان أو كسبياً. وفي صيغة الجمع إشارة إلى أن المعتبر في البرهان أن يكون جميع مقدّماته يقينيّة بخلاف غيره إذ يكفي في كون القياس مُغالطياً مثلاً أن يكون إحدى مقدمتيه وَهْميّة وإن كانت الأخرىٰ يقينيّة، نعم يجب أن لايكون فيها ماهو أدون ممّا يعتبر فيها وإلاّ فيلحق بالأدون؛ فالمؤلّف من مقدمة مشهورة ومن مخيلة لايُسمّى جدلياً بل شعرياً. و حدّ اليقين و تعريفه وهوالقطع وبتّ أي اليقين مساوقها أنّه تصديق جازم مطابق ثبت فباعتبار التصديق لم يشمل الشك والتخيل والتوهم و سائر التصورات، و باعتبار الجزم خرج التصديق الظنّي وباعتبار المطابقة خرج الجهل المركب، و باعتبار الثبات التقليد.

غوص

إن ضروريّاتِنا ستّ و ذي أي الستّ سيّما الأوّليات مرجع كلّ النظريّات خذي لاستحالة الدّور والتسلسل فالبديهيّات بُذور كلّ أثمار النظريات؛ و إليها تنتهي كلّ اليقينيّات؛ و هي نعم موهبيّة أعطاها الله تعالى لكلّ العقول الهيولانيّة[٢]، وبها صارت

٢. قوله: «اعطاهاالله لكل العقول العقول الهيو لانية...» يعني بالعقول الهيولانيه النفوس الانسانية المستعدة لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة. فاعلم أن قوى النفس النظرية بحسب مراتبها تنقسم الى مايكون باعتبار كونها كاملة بالقوة، والى مايكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضاً بحسب الشدة والضعف لأن الاستعداد اما ضعيف او متوسط او شديد بحسب مراتب الأمزجة، فبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة؛ و وسطها كما يكون لأمي في سن الترعرع المستعد لتعلّم الكتابة ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لايكتب وله أن ←

عقولاً بالملكة، إذ التخالف بين هاتين المرتبتين من العقول كالتقابل بين العدم والملكة إذ في مرتبة العقل الهيولاني قوّة وعدم، وفي هذه المرتبة الثانية فعليّات وملكات لقوى وأعدام إلاّ أنّ العقول إن لا تلتفت إلى هذه القنية ولا تكتسب فاربحت تجارتهم، بل لا تدخل تحت اطلاق «الكاسب حبيب الله».

ثمّ اشرنا الى وجه ضبط للست بقولنا: **فإن ثلاثة التصور** أي تصور المحكوم عليه و به والنسبة الحكميّة **كفت في حكمها** أي حكم الضّروريّة، أو الثلاثة. وهذا أولى من عبارة بعضهم: إن كفى تصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة لعدم شمولها الشرطيّة **فالأوّليّات بدت** فالأوّليّ هوالّذي يكون تصور طرفيه وإن كان بالكسب كافياً في الجزم بالنسبة بينهما، ولا يتوقّف فيه أحد، ولايتأتى إنكاره إلاّ لمن لايتصور الحدود؛ كالحكم

← يكتب متى شاء.

فقوّة النفس المناسبة للمرتبة الأولىٰ تسمى عقلاً هيولانياً تشبيهاً إياها بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جيع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص عن نوع في مبادى فطرتهم.

وقوّتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة، وهي مايكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة. و مراتب الناس تختلف في تحصيل المعقولات الثانية: فمنهم من يحصّلها بشوق مّالنفسه اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة. ومنهم من يظفر بها من غيرحركة من نفسه بل بسهولة إما مع شوق اولا مع شوق وهو من اصحاب الحدس؛ وتتكثر مراتب الصنفين. وصاحب المرتبة الأخيرة ذوقوة قدسية.

وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلاً بالفعل، وهي ما يكون عندالاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعدالإكتساب بالفكر اوالحدس. وهذه قوة للنفس. وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهوالمسمى بالعقل المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فانّ كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها. وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال، قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس. هذا ما حرّره المحقق الطوسي في شرحه على الفصل العاشر من نفس الاشارات مع بعض زيادات ايضاحية منّا.

بأنّ النقيضين لايجتمعان ولا يرتفعان، وأنّ الكلّ أعظم من الجزء، و أنّ الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية، و أنّ الضّدين لايجتمعان في محلّ واحد شخصي مادي في زمان واحد. وإن كان فيه خفاء فلخفاء الأطراف مثل الممكن محتاج الى المؤثر فلعلّه لايتصور الممكن بعنوان شيئية الماهية الخالية عن الوجود والعدم، وأنّهما مثل كفّتي الميزان المتساويتين، و أنّ المتساويين ما لم يترجّح أحدهما بمنفصل لم يقع. أولا يكفي التصورات الثلاثة في الحكم فبالإحساس إمّا يستمدّ ظهراً و بطناً أى بالحسّ الظاهر أو بالحسّ الباطن فالمشاهدات عد أي احسب. فسمّ ما بالظهر حسّيات مثل الشمس مضيئة، و هذا الحيوان صائت، و هذا الورد عطر، والسكر حلو، والنار حارة وانسب إلى الوجدان.أي سمّ بالوجدانيات بطنيّات أي مايدرك بالقوى الباطنة، أو بذواتنا مثل أنّ لنا شهوةً و غضباً وخوفاً و شجاعة، وكعلمنا بذواتنا، و بأفعال ذواتنا.

والأحكام الحسيّة جميعها جزئيّة فإن الحس لايعطي إلاّ أنّ هذه النارحارة، وأمّا أن كلّ نارحارة فحكم عقلي استفاده العقل من المفارق بإعداد الإحساس ببعض الجزئيات إذ ليس في مُنّة الحسّ الإطلاع على الكليّات والإحاطة بكلّ الجزئيات و تمام ذاتياتها و عوارضها المشتركة.

إن قلت: قديشتبه في بعض الأوّليات أنّه بالمشاهدة مثل حكمنا بأنّ السواد والبياض لايجتمعان في محل واحد في زمان واحد.

قلنا: لوتحقق الإفتقار إلى المشاهدة في الأوّليات فهو لتصور الأطراف لا للتصديق إذ ربّما تكون الأطراف محسوسة، و قد قيل: من فقد حسّاً فقد علماً، بخلاف المشاهدات فإنّ التصديق والجزم بالنسبة فيها مفتقر إلى المشاهدة. وان ينط أي يكون الحكم منوطاً و متعلّقاً بغير حسّ فالوسط الذي هوغير الإحساس إن لم يغب عن درك ذي الأطراف قط يدعى بفطريّات[3] أي قضايا قياسها معها بلاخبايا. مثل الأربعة

٣. قوله: «يدعي بفطريات» و تسمى فطرية القياس ايضا كما في منطق الشفاء (ج ٣ ص ٦٤ ط مصر).

زوج، فهي بديهيّة فطريّة قياسها معها، وهو أنّها منقسمة بمتساويين و كلّ منقسم بمتساويين زوج. وإن يغب الوسط واستعمل التجارب فالتجربيّات تنعقد. مثل: السقمونيا مسهل للصفراء و هي منوطة بأمرين أحدهما تكرّر المشاهدة، والآخر القياس الخفي، وهو أنّه لو كان اتفاقيا لما كان دائماً ولا اكثرياً، ثم يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم. و مثلها المتواترات في الاشتمال على تكرّر الإستماع والقياس الخفي كما قلنا: أو التخاطب عن فرقة تواطوء الكذب أي على الكذب امتنع فهذا الإمتناع هوالمعتبر لاعدد مخصوص كالأربعين[٤] فالمتواترات عند ذاتقع كالحكم بوجود مكة و حاتم. ولابد في المتواترات أن تكون عن أمرٍ محسوس لا عن امر معقول. فالحاصل بالتواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس. فلو أخبرنا بالتواتر بل أطبق اهل العالم أن اجتماع النقيضين محال أوجائز مثلاً ما أفادنا يقيناً بمجرّده لأنّه أمر عقلي، فلا تستعمل في العلوم العقلية المحضة بالذات. ما أي حكم هو بالقرائن فبالحدسي سم اذ يحصل بمشاهدتها للنفس حدس قوي موجب لليقين كجلّ مافي الفلكيّات حكم كالحكم بأنّ نورالقمر مستفاد من الشّمس بملاحظة اختلاف هيئاته من التشكلات البدريّة، والهلاليّة والإنخساف بسبب قربه و بعده منها و حيلولة الأرض بينه وبينها.

و حدسيّاتك كتجربياتك ليست حجّة على غيرك إذالم يحصل له ماحصل لك

---

٤. قوله: «فهذا الامتناع هوالمعتبر لاعدد مخصوص كالاربعين» كلام حق صريح لاارتياب فيه. قال الشهيد الثاني في البداية في علم الدراية: و لاينحصر ذلك في عدد خاص على الأصح بل المعتبر العدد المحصّل للوصف فقد يحصل في بعض المخبرين بعشرة و اقل، و قد لايحصل بمائة بسبب قربهم الى وصف الصدق و عدمه. و قد خالف في ذلك قوم فاعتبروا اثنى عشر عدداً عدد النقباء؛ أوعشرين لآية العشرين الصابرين؛ أوالسبعين لاختيار موسى عليه السلام لهم ليحصل العلم بخبرهم إذا رجعوا؛ او ثلا ثمائة و ثلا ثة عشر عدداً عدد اهل البدر. ولايخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الجزافات. وأيّ ارتباط لهذا العدد بالمراد و ما الذي أخرجه عن نظائره ممّا ذكر في القرآن؟ (ص ١٢ و ١٣ من المطبوع على الحجرط ١).

فلا يستعمل هذه القضايا في القياس الذي أردت به إفحام الخصم، أو افادة اليقين للغير.

وفي شرح الإشارات للمحقق الطوسي -قدس سرّه- وجه ضبط لَخّصه الحاكم ننقله باختصار توضيحاً لما ذكر و هو:

«أنّ القضايا إمّا أن يكون تصورات أطرافها كافية في حكم العقل أولا، فإن كانت كافية فهي الأوّليات؛ وإن لم تكف فإمّا أن يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل و يعينه على الحكم، أويحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية، أو يحتاج إليها معاً: فالأوّل هوالمشاهدات لاحتياجها إلى ماينضم إلى العقل وهو الإحساس.

والثاني وهو مايحتاج إلى ماينضّم إلى القضية فلاشك أنّ ما ينضمّ إلى القضية و يكون له دخل في تحقّق الحكم يكون مبادي تلك القضية فلايخلو إمّا أن يكون مبادي لازمة لها أوغير لازمة، فإن كانت لازمة فهي قضايا قياساتها معها فإنّها قضايا متىٰ تصور أطرافها يحصل عندالعقل قياس مرتّب منتج لها. وإن كانت غير لازمة فلايخلو إمّا أن يكون حصول تلك المبادي بسهولة أو بصعوبة، فإن كان حصولها بسهولة فهي الحدسيّات لأنّ مباديها تقع في العقل مترتّبة و ينساق الذهن إليها بلاطلب واكتساب، و إن كان حصولها بعسر فهي النظريّات وليست من المبادي.

والثالث إمّا أن يكون حصوله باحساس السمع فهي المتواترات، وإمّا أن لايكون وهي المجرّبات؛ و كلّ منها يحتاج إلى ماينضمّ إلى العقل -وهو استماع الاخبار في المتواترات و تكرّر المشاهدة في المجربات، و إلى ماينضم الى تلك القضايا وهوالقياس الخفي كما يقال: لو لم يكن كذلك لما كان دائما أو اكثريا فهذه ستة أصناف»* (انتهى).

* الاشارات والتنبيهات ج ١ النهج السادس ص ٢١٢ ومابعده. ط دفتر نشر الكتاب

في البرهان اللّمّيّ والأنّيّ

برهاننا باللمّ والانّ قسم فما هو عِلم من العلّة بالمعلول لِم. و يقال له: البرهان اللّمي. وعكسه وهو العلم بالعلة من المعلول إنّ. و يقال له: البرهان الإنّيّ. ولمّ أسبق بالشرف من الإنّ. وهو أي البرهان اللمي بإعطاء اليقين أوثق لأنّ العلم بالعلّة مستلزم لِلعلم بالمعلول المعين، والعلم بالمعلول، مستلزم للعلم بعلّةٍ ما.

ثم اشرنا الى البيان الأبين والتعريف الأوضح بقولنا: فالوسط الواسط[5] الإثبات بكلّ أي الحد الأوسط لابدّ أن يكون علّة لإثبات الأكبر للأصغر والتصديق به في كلّ قياس، ولهذا يقال له الواسطة في الإثبات والتصديق إن ذا على الثبوت أي على ثبوت الأكبر للأصغر واقعاً أي في الواقع و نفس الأمر يدلّ كما يدلّ على ثبوته له في الذهن فهو لمّ لدلالته على لمية الحكم في الواقع. و إن دلّ على عليته في الذّهن و وساطته في العلم فقط فهو إنٌّ لدلالته على إنية الحكم و تحققه خاصّة. فمثل: «زيد متعفّن الأخلاط[6]، وكلّ متعفن الأخلاط محموم فزيد محموم»، لمّي كماهو المشهور. و إذا وضعت هنا الأكبر موضع الأوسط وبالعكس صار إنّياً. والمراد بالثبوت، ثبوت الأكبر للأصغر، لا الثبوت النّفسي إذ لايشترط في برهان اللم كون الأوسط علّة لثبوت

---

٥. قوله: «فالوسط الواسط...» باضافة الواسط. والباء بمعنى في كما قال في الشرح في كل قياس. و جاز في الاضافة اللفظية وصل ال بالمضاف ان وصلت ال بالمضاف اليه كما في باب اضافة الالفية لابن مالك:

و وصل بذي المضاف مغتفر   ان وصلت بالثاني كالجعد الشعر

٦. قوله: «متعفن الإخلاط...» في الفصل الثاني من اولي القانونچة: الخلط جسم رطب سيّال يستحيل اليه الغذاء أولاً. و انواعه اربعة: الدم و هوحار رطب، والصفراء و هي حارة يابسة، والبلغم و هو بارد رطب، والسوداء و هي باردة يابسة الخ.

والعفن —كما في بحرالجواهر للهروي— في اصطلاح الأطباء هي حالة من الحرارة الغريبة للجسم ذي الرطوبة إلى مخالف للغاية المقصودة مع بقاء نوعها.

الأكبر في نفسه. فقولنا: «كلّ إنسان حيوان، و كلّ حيوان جسم»، برهان لمّي، والحيوان ليس علّة لوجود الجسم في الخارج لأنه معلوله[٧] بل لحصوله و ثبوته للإنسان.

و قيل الآخر أي ما كان الوسط فيه واسطةً لإثبات الأكبر للأصغر في الذّهن و علّةً للتصديق فقط دليل أي يختص بهذا الإسم إذا كان الوسط معلولاً. و أمّا اذا لم يكن معلولاً للنسبة ولا علّة لها كما إذا كان الأكبر و الأوسط متلازمين و معلولي علّة واحدة كقولنا: «كلّ انسان ضاحك، و كلّ ضاحك كاتب»، فلايختص باسم؛ فهذا إمّا واسطة بين اللمي والإنّي، و إمّا إنّيّ بتعميم تعريفه بأن يقال: الإنّي هو أن لايكون الأوسط علّةً لثبوت الأكبر للأصغر، أو انتفائه في الواقع سواء كان معلولاً أم لا. و إليه أشرنا بقولنا: درج التلازم هنا أي في الإنّي سبيل أي طريق أنيق لتقليل الإنتشار.

ثم أشرنا إلى اقسام اللمي بقولنا: بحسب العِلاّت[٨] أي تعدّدها برهان لمّي قسم من بيانيّة علل القوام أي المادة والصّورة والجنس والفصل أو خارج لم أي علل وجود

---

٧. قوله: «لأنه معلوله» اي لأن الحيوان معلول الجسم فان الجسم علّة مادية له.

٨. قوله: «بحسب العلاّت...» يطلب البحث عن اقسام العلل في آخر المقصد الأول من تجريد المحقق الطوسي و شروحه. و كذا في الفصل الرابع من خامسة اساس الاقتباس (ص ٣٥٤ ط ١). و في الفريدة السابعة من غرر الفرائد في غرر في احكام مشتركة بين العلل الاربع حيث يقول: بسيطة اماله التركيب/او ما هو البعيد والقريب (ص ١٢٥ من الطبع الناصري). و اتمها و اوضحها في الفصل الثاني عشر من المقالة الاولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ص ٢٣-٢٥ ط ١ من الرحلي) في اقسام احوال العلل: ان كل واحد من العلل قد يكون بالذات، و قد يكون بالعرض، و قد يكون قريباً و قد يكون بعيداً، و قد يكون خاصاً، و قد يكون عاماً، و قد يكون جزئياً، و قد يكون كلياً، و قد يكون بسيطاً، و قد يكون مركباً، و قد يكون بالقوة، و قد يكون بالفعل، و قد يتركب بعض هذه مع بعض الخ. فقوله: «علل بالذات» لابد ان يراد من العلل بالذات معنى يعمّ العلل بالفعل، و التي هي قريبة و خاصة لاماهو المصطلح عليه في قبال ما ذكر والاّ يلزم قصور المتن عن الشرح.

الشيء الخارجة من قوام ذاته كالفاعل والغاية، فأضيف الصفة إلى الموصوف. و كذا بحسب متمّمات العلل الأربع من الشروط و الآلات و الأدوات والمعدّ و رفع المانع. و علل بالذات تؤخذ في البرهان لا علل بالعرض. و فروقها العلم الكلّي الإلهي يُضيء أي أقسام العلل الذاتيّة والعرضيّة و تميز كلّ واحد واحد عن الآخر مشروحة هناك .

فالفاعل بالفعل التامّ كالذي استوفى جميع مايتوقف عليه التأثير والفاعل بالقوة بخلافه. والفاعل القريب للحركة العضويّة كالقوة العاملة في العضلة. والبعيد كالنفس الناطقة. والمتوسط كالتّصور للفعل و التّصديق بفائدته والشوق والإرادة. و بالذّات كالسقمونيا تسخّن بذاته. و بالعرض كالسّقمونيا[۹] يبرّد لأنّه يسهل الصّفراء المسخّنة، و شرب الماء البارد يبرّد بالذّات و يسخن بالعرض لأنّه يجمع المسخّن.

والمادة بالفعل كالّتي تصاحب وجدان الصورة. و بالقوه كالتي تصاحب الفقدان و حاملة القوة لا الصّورة بعد. والقريبة كالأعضاء البسيطة من الأعصاب والشرايين والأوردة والعضلات و اللحم والشحم والسّمين و غيرها للأعضاء المركبة. والبعيدة كالأخلاط. والأبعد كالكيلوس[۱۰] والغذاء والعناصر. والأبعد من الجميع كمادّة

۹. قوله: «كالسقمونيا يبرّد» در مخزن الادويه گويد: سقمونيا بفتح سين و سكون قاف و ضم ميم و سكون واو و كسر نون و فتح ياء مثنات تحتانيه و الف، بعربي محموده نامند. ماهيت آن شيرنباتى است كه در كوهستانها و زمينهاى سنگلاخ مى‌رويد و پرشير، شاخهاى بسيار از يكساق روئيده بقدر سه چهار ذرع بر روى زمين مفرش، و در بعضى امكنه گاهست كه راست نيز ايستاده مى‌باشد. و بر ظاهر آن رطوبتى چسبيده كه بدست مى‌چسبد. برگ آن نرم و سبز و گل آن سفيد مستدير و ميان تهى و ثقيل‌الرائحة، و بيخ آن سفيد بقدر زردك عظيم حجم و كوتاه بسطبرى ساعدى و مجوف و بدبو پرازشير. انتهى باختصار.

۱۰. قوله: «كالكيلوس» في بحرالجواهر للهروى: الكيلوس بالفتح لفظ سريانية، و هوالطعام اذا انهضم في المعدة، و هوجوهر سيال شبيه بماء الكشک الثخين.

و في الفصل الثاني من اولي القانونية: انّ الغذاء و هوالجسم الذي من شأنه ان يصير جزء من بدن الانسان فاذا ورد على المعدة استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشک الثخين الذي يسمّى

المواد. والمادة بالذّات كما يقبل الشي ء بذاته. و بالعرض كأن يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول فيجعل مادة له مثل الماء للهواء و الأبيض للسّواد.

والغاية بالفعل ماحصل و اتّصل بالمعلول و هي القريبة. و الغاية بالقوّة مالم تتصل به و لكن تترقب بعد وهي البعيدة، فالأولى كالعقل بالفعل للنفس المستكملة، والثانية كالإتّصال بالعقل الفعّال و الفناء و البقاء بعده. والغاية بالذّات مالأجله الفعل، أوّل الفكر آخر العمل[11]. و بالعرض ما يصادف مما لم يكن داعياً كالعثور على الكنز للحافر للبئر لإصابة الماء.

والصورة القريبة كالصّورة النوعيّة الإنسانيّة الطبيعية. والبعيدة كالعقل بالفعل والمستفاد إلى ماشاءالله تعالى فإنّها الصّورة للنفس[12] بمعنى ما به الشي ء بالفعل. و الصّورة بالذّات كالشكل للكرسيّ. و بالعرض كالسّواد و البياض والزّينة له. والبعيدة له كجلوس السّلطان عليه بإقامة العدل فإنّ العلة الغائية صورة الصورة.

إلى غير ذلك من أحوال العلل من العموم والخصوص والبساطة والتركيب و غيرها.

← كيلوساً، و ينجذب الصافي منه الى الكبد، فيدفع من طريق العروق المسمّى بما ساريقا و تنطبخ في الكبد و يسمى كيموساً الخ.

١١. قوله: «اول الفكر آخر العمل» أي العلة الغائية تتحقق في الخارج بعد الفعل، و ان كان في العلم تتصور قبل الفعل. و في المجلد الثاني من المثنوي للعارف الرومي

اول فكر آخر آمد در عمل	بُنيَتِ عالم چنان دان در ازل
ميوه‌ها در فكر دل اول بود	در عمل ظاهر بآخر مى‌شود
چون عمل كردى شجر بنشاندى	اندر آخر حرف اول خواندى

واعلم ان كون العلة الغائية متقدماً في الذهن متأخراً في الوجود ليس صحيحاً على الاطلاق، بل هو مختص بما تحت الكون، ولايجري في مافوق الكون. و راجع في ذلك الى الفصل الخامس من سادسة الهيات الشفاء (ج ٢ من الرحلي ط ١ـ ص ٤٥٦)

١٢. قوله: «فانها الصورة للنفس» و ذلك بحكم اتحاد العاقل بالمعقول.

و يجب أن يعطى في البراهين توسيط العلل التي بالذّات، والتي بالفعل، والّتي هي قريبة و خاصة. فمثال أخذ الفاعل: لِمَ صارالشكل الطبيعيّ للبسيط كروياً؟ فيقال: لأنّ الطبع في البسيط واحدٌ، والفاعل الواحد في القابل الواحد لايفعل إلاّ فعلاً واحداً. ولِمَ فِعْلُ الله في المجرد دائم؟ فيقال: لأنّ الله تعالى غنيّ تامّ الفاعلية واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات و مجرد الإمكان الذاتي في المجرد[۱۳] يكفي في القبول.

و مثال أخذ الغاية: لِم يرتاض فلان[۱۴]؟ فيقال: لكي يصحّ. ولِم تستكمل النفس الناطقة؟ فيقال: للتخلّق باخلاق الله و التحقّق به.

و مثال أخذ المادة لِم يفسد الحيوان؟ فيقال لأنّه مركّب من الأضداد.

و مثال أخذ الصّورة أن يقال: الموجود البرزخي[۱۵] من كلّ شيء هو هو لأنّه محفوظ الصورة، و شيئيّة كل شيء بصورته. بل الإنسان الجبروتي أي المجرّد تجرّداً عقلياً محفوظ الحقيقة والهويّة لأنّ الشيئية بالصّورة بمعنى مابه الشيء بالفعل، والهويّة

---

۱۳. قوله: «و مجردالامكان الذاتي في المجرد» و اما في المتزيّا بالمادة ففيه امكان آخر ايضاً يسمى بالامكان الاستعدادي.

۱٤. قوله: «لِمَ يرتاض فلان؟ فيقال لكي يصح» يرتاض من الرياضة والرياضة معناها بالفارسيه ورزش، و ورزش كردن. يعنى فلانى چرا ورزش مى‌كند؟ در پاسخ گفته مى‌شود: براى اينكه تندرست باشد.

۱٥. قوله: «الموجود البرزخي...» اي البرزخ النزولي، والبرزخ الصعودي مطلقا فافهم. و في الفصل الثاني من شرح القيصري على فصوص الحكم: اعلم ان العالم المثالي هوعالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً، و بالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانياً. و ليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ و حدّ فاصل بينهما و كل ماهوبرزخ بين الشيئين لابدّ و ان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منها مايناسب عالمه. (ص ۳۰ ط ۱).

و اعلم ان للانسان ابداناً طولية، والتفاوت بينها بالكمال و النقص والصورة محفوظة مع كثرتها. و تحقيق البحث عنها يطلب في كتابنا سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

بالرّوح وهو محفوظ و شيئية الشيء بتمامه اكمل.

ولنشرع في شرح المتن فنقول: فالأوسط في البرهان الذي هو الفاعل للشيء كما تسخّن من مسّ نارٍ عِلّيّا كأن يقال: «هذا الجسم مسّته النّار[١٦]، و كلّ ما مسته النّار يتسخن». و أوسط من مدّة أي مادة الشيء أو غايته يؤخذ في البرهان عليه كالموت أي كما في الحكم بالموت على كلّ إنسان بل كلّ حيوان من ضديّة في أجزاء مادّته او من غنيته التي في روحه عن مادته الطبيعيّة و قواهابما هي هي لوصوله إلى كماله المترقب منه.

فإذا أردنا أن نبرهن باللم على موت كلّ انسانٍ طبيعيٍ و أنّ كل نفس ذائقة الموت من غير اكتفاء بالإستقراء الذي يفيد الظن: فتارة نبرهن عليه من ناحية المادّة و نقول: «الإنسان مركّب من الأضداد و كلّ مركب من الأضداد ينحلّ.» و تارة نبرهن عليه من ناحية الغاية بأنّ النّفس الناطقة بصدد الإستكمال والغنى والتجرّد عن البدن الطبيعي و قواه و الإتصال الحقيقي بعالم القدس فاذا كلمت وغنت و اتّصلت تركت المَرْكَبَ و رفضت الآلات و ارتفع التدبير والتعلق العقلي عن البدن الطبيعي و مات و لايقدح بقيّة تعلق و هي[١٧] في بعض المواد. وإن برهّنا عليه من ناحيّة الفاعل نقول: المدبر لبدن الحيوان هو القوى الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التأثير و التأثر.

و نظير المجيء تارة من كذا و تارة من كذا في مطلوب واحد، توسيطُ المادة والفاعل أي مجموع القابل والفاعل تارةً في عريضيّة الأضراس الطواحن بأنّ المادة التي خلقت منها كانت كثيرة تامة الإستعداد لهذا الشكل والمقدار مصادقة للفاعل التام فحصلت الصورة الكذائية؛ و مرّةً نقول: أريد من الطواحن غاية هي الطحن، و كلّ ما

---

١٦. قوله: «هذاالجسم مسته النار...» في التمثيل مسامحة اذالاوسط و هوالمسّ شرط الفاعل.

١٧. قوله: «ولا يقدح بقية تعلق وهي...» يشير الى تعلق النفوس الناقصة بعد انقطاعها عن البدن الطبيعي ببعض المواد لتكاملها البرزخي و قد استوفينا البحث عن ذلك المقصد الاسني والبغية العليا في كتابنا سرح العيون في شرح العيون.

يراد منه الطحن يعرض. كما أن الأنياب[١٨] أريد منها القطع اعطيت الحدّة.

و أوسط من صورة للشيء عليته كاشف أحكام ذيها أي ذى الصّورة الذي هو المعلول إذبها أي بالصورة فعليته أي فعلية ذى الصّورة؛ كما اذا أردنا أن نبرهن على أنّ الشيء سريرٌ اذا كان له صورة السّرير سواء كان جسماً طبيعياً خشباً أو ذهباً أو عاجاً أو ابنوساً أو غيرها؛ أم كان جسماً مثالياً في عالم المثال الأكبر[١٩] أو المثال الأصغر: بأنّ شيئية الشيء بصورته و فعليته؛ والصورة ما به الشيء بالفعل والمادة ما به الشيء بالقوة.

ثم اعلم أنّه كما أن أوثق البراهين باعطاء اليقين النمط اللميّ، كذلك أوثق البراهين اللّميّة ما يرهن بالعلّة الغائية، ثم الأوثق من الأوثق مايبرهن بالعلّة الفاعليّة وهو الأشرف من الأشرف؛ كيف والوثاقة والشرافة اللتان للغاية ترجمان الى الفاعل؟ حيث إنّ العلة الغائية علّة فاعليّة الفاعل، فالغائية بالحقيقة فاعليّة؛ بل في المفارقات عين الفاعل[٢٠]، و في الإنسان الكبير[٢١] عين الحق الحقيقي الذي هو مبدء

---

١٨. قوله: «يعرض كما ان الأنياب...» يعرض من الاعراض اوالتعريض يقال: اعرض الشيْ و عرّضه اذا جعله عريضاً. ثم الصواب أن يقال كما ان الثنايا مكان كما انالانياب.

١٩. قوله: «في عالم المثال الاكبر...» الأول عالم الخيال المنفصل الكياني، والثاني عالم الخيال المتصل الانساني.

٢٠. قوله: «بل في المفارقات عين الفاعل» قد تقدم بيانه في غوص المطالب.

٢١. قوله: «و في الانسان الكبير...» الفصل الثامن من شرح القيصري على فصوص الحكم: ان حقائق العالم في العلم والعين كلّها مظاهر للحقيقة الانسانية التي هي مظهر للاسم الله، فأرواحها ايضاً كلّها جزئيات الروح الاعظم الانساني سواء كان روحا فلكياً اوعنصرياً أو حيوانياً، و صورها صورتلك الحقيقة و لوازمها لوازمها، لذلك يسمّى العالم المفصّل بالانسان الكبير عند اهل الله لظهور الحقيقة الإنسانية و لوازمها فيه (ص ٣٧ ط ١) و استيفاء البحث يطلب في العين الثامنة والاربعين من كتابنا سرح العيون في شرح العيون. و انما كان العلية الغائية في الانسان الكبير عين الحق الحقيقي لأن الحقّ تعالى شأنه وجود صمدي هوالأول والآخر والظاهر والباطن و هومبدئ المبادي وغاية الغايات فافهم.

المبادي وغاية الغايات؛ وقال ارسطا طاليس:

«ماهولم هوفي كثيرمن الأشياء».

ثمّ أتمّ الفواعل هوالفاعل الإلهي جلّ شأنه، وبرهانه أبهرالبراهين، وإلى هذا أشرنا بقولنا: حقّ علوم الشيء أي العلم به الناشي من فاعله دلالة الحقّ تعالى على مجعوله لأنّه الفاعل التام، وفوق التمام الذى يرجع إليه فاعلية كلّ فاعل؛ وهي درجات فاعليته تعالى[22]، ومراتب قدرته بمقتضى عموم قدرته ومشيته وعلمه الفعلي؛ كما قال تعالى: «أحاط بكلشيء رحمة وعلماً»؛* وقال: «وهو القاهر فوق عباده»** وهو مسبب الأسباب من غيرسبب أي معطي السببيّة والتأثيرلها لأنّه معطي الوجود، والإيجاد فرع الوجود، والشّيء مالم يُوجَد لم يوجِد؛ بل نسبة الشيء إلى قابله بالإمكان والفقدان، وإلى فاعله بالوجوب والوجدان، كما قلنا: به الوجود بالشّراشر وجب «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله »*** وفى اثولوجيا[23]:

۲۲. قوله: «وهي درجات فاعليته تعالى» اي فاعلية كل فاعل هي درجات فاعليته تعالى

دیده‌ای خواهـم سـبب سـوراخ کن تـا حـجب را بـرکـنـد از بـیـخ وبـن

و قوله احاط بكل شي رحمة و علماً. في صلة الاحاطة بالباء لابعلى اشارة الى سريان الوجود الصمدي الفاطر فما سواه منفطر منه كما تقول انفطرت الانوار من الشجر فنسبة ما سواه اليه نسبة حقيقية و ملك حقيقي ولله ما في السموات و ما في الارض. و ان شئت قلت الاضافة اشراقية لامقولية.

۲۳. قوله: «وفي اثولجيا...» معناه معرفة الربوبية كما في الفصل الثامن والعشرين من المرحلة السابعة من الاسفار حيث قال: قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا ــ معناه معرفة الربوبيه ــ انه لايمكن الخ (ص ۲۳۲ ج ۱ ط ۱) وقد تقدم كلامنا في اسناد اثولوجيا الى ارسطو أو إلى فلوطين.

---

* الطلاق ۱۲.

** الأنعام ۱۸.

*** لم نعثرعلى مستنده في المجامع الروايي.

«إنّ الأشياء كلّها حاضرة عندالمبدء الأوّل على الضّرورة والبتّ»٭

فاعل حقّ فاعل الهي والفاعل على اصطلاح[٢٤] الحكيم الإلهي مفيض الوجود، وعلى اصطلاح الطبيعي مبدء الحركة. فالتقييد بالإلهي لإخراج الفاعل الطبيعي يكشف ذاته له كماهي إذله العلم التامّ بالعلّة التامة حضوراً؛ فله العلم التامّ بالمعلول فإنّ كلّ وجود منطوٍ في وجوده و عنت الوجوه للحيّ القيّوم[٢٥]؛ و كلّ ماهيّة من لوازم أسمائه و صفاته لزوماً، و غير متأخّر في الوجود فلايعزب عن علمه مثقال ذرة[٢٦]، والفاني فيه الباقي به علمه هو الفاني في علمه.

و للإشارة إلى أنّ في البراهين الحقيقية يؤخذ العلل المساوية للمعلول، و فيها الإنعكاس إلى الإنّ لاالعلل الأخصّ قلنا: وعلّة معلولها ساوت ففي برهانه المطلق يقال: البرهان المطلق و يراد به اللمّ. أخذها أي أخذ العلة المساوية اصطفي أي أثر وأنق من أخذ العلّة الأخصّ. و أيضاً فيها أي في البرهان المأخوذ فيه العلة المساوية على

٢٤. قوله: «والفاعل على اصطلاح...» كما قال في الفريدة السابعة من المقصد الأول من غررالفرائد (ص ١١٨ ط الناصري):

معطي الوجود في الإلهي فاعل معطي التحرك الطبيعي قائل

٢٥. قوله: «للحي القيوم» فسّرالمحقق الطوسي القيوم في آخرالفصل التاسع من النمط الرابع من شرحه على الاشارات بقوله: والقيوم هوالقائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق و هو اسم من اسماء الله تعالى.

و في مصباح الانس لابن الفناري: و معنى القيومية دوام القيام، و عدم تعلق الوجود بغيره بل تعلق غيره به بالعلية (بالغلبة ــ خ ل) مطلقا. و لذا قيل القيوم هوالقائم بذاته والمقيم لغيره؛ فمعنى المبالغة اثر في التعدية كما في الطهور اي الطاهر لنفسه والمطهّر لغيره (ص ٦١ ط ١).

٢٦. قوله: «فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة» لانه الكل وحده، و له الكل من حيث لاكثرة فيه فهوالعالم بهذا الشخص الجزئي على الوجه الجزئي، كما انه عالم به على الوجه الكلي. و ان شئت فراجع الى شرحنا نصوص الحكم على فصوص الفارابي (الفصوص ١٢ و ١٤ و ١٥)

٭ الحكمة المتعاليه ج ١ ص ١٢٨.

الأوسط[٢٧] متعلق بما بعده الأكبر انعطف إذا أريد أن يبيّن حال العلّة بالمعلول فالإنّ من حدود لمّ أي أصغره و أوسطه و أكبره ائتلف فالمتساويتان في الفلكيات مثل كسوف القمر و توسط الأرض بينه وبين الشّمس؛ وفي العنصريات مثل انتثار الورق بجمود الرّطوبة الماسكة و بطلان لزوجتها؛ فكما يبيّن المعلول بالعلّة كذلك يبيّن العلة بالمعلول لكن الأوّل هو اللّمي، والثاني هو الإني لاعلّة كلمة لاعاطفة أي لايؤخذ في البرهان الحقيق الأتم علّة أخص من معلولها بل لو أخذت فيه أخذت جهة واحدة ذي العلل[٢٨] التي كل منها أخصّ مشمولها و التذكير للضرورة فيكون القدر المشترك مساوياً للمعلول العام. فالعلل الأخص التي يوسط في بعض البراهين هي مثل تكاثف الهواء الصافي بالبرد الشديد، و مثل انعقاد البُخار المنشئين كلّ منها للسحاب. و الزلزلة عن حدوث ريح و حبس أبخرة في جوف الأرض[٢٩]؛ وعن انحطاط أعالي و هدة؛ أو اندفاع سيول في باطن الأرض. والحمي عن عفونة، و عن تسخن روح بلاعفونةٍ كما في حمّيات اليوم[٣٠]. وقد يمكن أن يجمع لهذه العلل الخاصّة

٢٧. قوله: «على الاوسط..» حاصله أنه ينقلب الاكبر الى الاوسط وبالعكس هيهنا فينقلب اللم الى الانّ. وقوله «أي اصغره و اوسطه و اكبره ائتلف» لكن يحمل الاكبر اوسطا وبالعكس.

٢٨. قوله: «ذي العلل» اي هذه العلل، و هي مبتداء و قوله مشمولها خبر له، و تذكيره ــ اي لم يقل مشمولتها ــ للضرورة الشعرية.

٢٩. قوله: «والزلزلة عن حدوث ريح و حبس ابخرة في جوف الارض» و في ذلك يقول في الفريدة الخامسة من المقصد الرابع في غرر في زلزلة الارض (ص ٢٧٨ ط الناصري):

زلـــزلـــة الارض لحـــبس الابـــخـرة والـعين مـن تـكـثيـفـهـا مـنـفـجـرة

٣٠. قوله: «و عن تسخن روح بلاعفونة كما في حميات اليوم» الروح هوالروح البخاري. أما حميات اليوم في بحرالجواهر للهروي: حمّي يوم، هو أن يسخن الروح الحيواني والطبيعي والنفساني اولاً بالحرارة الغريبة ثم تتأدى تلك الحرارة الى القلب وتشتعل فيه وتسري منه بتوسط الشرائين الى سائر الأعضاء والأخلاط. ثم قال: قال العلامة: ان هذه التسمية لها بحسب الاكثر و غالب الأمر والا فهي يمتد إلى سبعة أيام.

معنى عام يكون محمولاً عليها، و يكون بذلك أنسب الى المعلول، و يكون علّة مساوية له. و لمّا فرغنا عن البرهان و مقدماته شرعنا في غيره وقدّمنا مقدماتها عليها فقلنا:

غوص في مقدّمات صناعاتٍ أخرىٰ غير البرهان

غير اليقينية من قضايا هي أيضا ستّ كتلك أي كالقضايا الّتي هي موادّ لِلبرهان وهي أي القضايا الغير اليقينية للبقايا أي موادّ للصّناعات الأخر.

المشهورات:

منها أي من القضايا بدت ماهي مشهورات و هي ما عليها الآراء مُتطابقات: إمّا من الجميع و هي ما يقال: إن فيها عموم الإعتراف من الناس كمثل ماعمّت به المصالح كالعدل جيّدٌ وجور يقبح أي ما تطابقت عليه آراء كلّ الناس. و ما عموم مصلحة جميع الخلق سببُ عموم الإعتراف به مثل أنّ العدل حسن والظلم قبيح؛ وإمّا من البعض كما قلنا: أوخلق أوملّة قد استصح مثل أنّ الرقّة ولوعلى الحيوانات العُجْم حسنة، و إيلامها بلاغرض قبيح؛ و كقبح ذبح الحيوانات عند بعض اهل الهند. أو لِحميّةٍ وغيرها قبح مثل أنّ عدم الذبّ عن الحرم قبيح، والذّب عنه واجب. أوواجب القبول أي من القضايا المشهورة ماهي من القضايا الضّروريّة و الأوّليّة الواجب قبولها لكن انتبه بجهة عموم الإعتراف به فانّ لها اعتبارين: أحدهما من حيث يعترف بها عموم الناس، و كونها مشهورات بهذا الاعتبار.

و ثانيها من حيث إنّه يحكم بها محض العقل و يجب قبولها، و بهذا الإعتبار هي يقينيات.قال الشيخ في الإشارات:

«في المشهورات و هي آراء لوخُلّي الانسانُ و عقلَه[٣١] المجرد و وهمه وحسّه ولم يُؤدَّب

---

٣١. قوله: «لوخلي الانسان وعقله...» الواو بمعنى مع، و كذا الواو في تاليي العقل.

بقبول قضاياها و الإعتراف بها ولم يملّ الإستقراء بظنّه القويّ الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها مافي طبيعة الإنسان من الرّحمة والخجل والأنفة والحميّة و غير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، و أنّ الكذب لاينبغي أن يقدم عليه. ومن هذا الجنس مايسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك، وهم اكثر الناس. وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الإنسان نفسه و أنّه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خُلقياً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله و يتوقف و ليس كذلك حال قضائه بأنّ الكلّ اعظم من الجزء» ٥ هذا كلامه.

المقبولات:

من تلك القضايا مقبولات وهي مأخوذات مَن أي ممّن كان نبياً أو حكيماً ائتمن من الأولى بمعنى الذين كانوا أفاضل السلف، أو الذين هم أماثل الخلف.

الظنّيات:

من تلك ظنّيات بالمعنى الأخص. الظنّيات قد يطلق و يراد بها المعنى الأعم فيشمل المقبولات و كثيراً من المشهورات؛ وقد يطلق و يراد بها المعنى الأخص أي ما عدا المقبولات، و كثير من المشهورات كراجح لاجزم به مثل ما نقصّ عليك من قولهم: يطوف بالليل أي فيه فلانٌ فهو سارق. ومثل قولهم: لم يخالطنا بل أعرض عنّا فلانٌ فهو مارق أي خارجي عدوّنا. فهذه و أمثالها ظنّيات إذ لعلّه يطوف لحراسة الناس؛ أولم يعاشر لاشتغاله بالحقّ تعالىٰ.

---

٥ الأشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢٢٠ ط دفتر نشر الكتاب

المسلّمات:

منها أي من القضايا المسلّمات حقّت أو وهت و زهقت عند القائس تسلم من خصم لإفحامه، أو من غيرك لإرشاده إذ لا يستعدّ بعدُ للبرهان. أو قيل في علم بعلم أي في علم آخر ثبتت فهذا أيضا من المسلّمات.

الوهميّات والمشبهات:

من تلك أي من القضايا ما يُدعى بوهميّات و هى كثيرة منها ماهو حكم على العقلي أي على الموضوع العقلي بحسيّات أي بأحكام حسيّة، وعلى المجرّد بأحكام الماديّات كالقبل المستعمل في المجرّد فيتوهّم الوهم أنّه زماني و الفوق المستعمل فيه فيتوهم أنه وضعي. و كذا يتوهّم أنه مكاني والحال أنّ المجرّد في باطن العالم سبق الأوقات والأوضاع و الأمكنة والجهات و كلّها مطوية في وجوده و ذاته المحيطة فالوهم تابع ذوى الأوضاع و يتعلّق بالحواس والمحسوسات يحسب نورالقاهر أي نور العقل المفارق —و في اصطلاح الإشراق يسمى العقول الكليّة بالأنوار القاهره— النورَ الشعاعي الحسّي مفعول ثان ليحسب. وهؤلاء يُطلقون على الله تعالىٰ نورالأنوار والنور الأقهر الأبهر، والنور الغني و مثلها. وإن ادعى انّه لسان القرآن العظيم، وانّه من اسماء الله تعالىٰ كما قال الله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده»٥، و قال تعالى: «الله نورالسّموات والأرض»٥٥ كان غلط الوهم[٣٢] أعظم لأنّ نورالله تعالى أعزّ و اجلّ من أن يكون شعاعاً حسّياً فإنّ نوره الحقيقي هوالوجود الحقيقي المنبسط على العقول الكلّية،

٣٢. قوله: «كان غلط الوهم...» غلط الوهم في توهم نورالانوار النور الشعاعي.

٥ الأنعام ١٨.

٥٥ النور ٣٥.

والنفوس الكلّية المجردة المرسلة والمتعلقة، والطبائع الكلّية والجزئيّة، والموجودات الخارجيّة والذهنيّة، وبالجملة مطلق الوجود.

و منها ماقلنا: والعقلّ بالنّصب مفعول مقدّم يقفوأي يتبعه الوهم في مبادي ما أي مطلوب اقتنص أي اكتسب وإذ توقيتي إلى النتيجة جاء نكص الوهم. وفيه تلميح إلى ما قال الشيخ في الإشارات[٣٣]:

«ومن المعلوم أنّ المحسوسات إذا كان لها مباد و أصول كانت تلك قبل المحسوسات، ولم تكن محسوسة[٣٤]، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات.فلم يُمكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم. ولهذا فإن الوهم نفسه و أفعاله لايتمثل في الوهم. ولهذا مايكون الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي يُنتج وجود تلك المبادي-فاذا تعديا معاً

---

٣٣. قوله: «و فيه تلميح الى ما قال الشيخ في الاشارات...» قاله الشيخ في النهج السادس من منطق الاشارات (ص ٦٦ ط الشيخ رضا) و حرّره القطب الرازي صاحب المحاكمات تحريراً حسنا لابأس ان ننقله توضيحاً للمراد قال:

الوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في غيرالمحسوسات فان الوهم تابع للحس لايدرك الاالمحسوس، و ان ادرك غيرالمحسوس فلايدركه إلاّ على نحوالمحسوس فيحكم عليه بأحكام المحسوسات فيغلط في حكمه.

فان قلت: الحكم على شئ بآخر يستدعي ادراكهما، فاذا لم يكن الوهم مدركاً للمجردات فكيف يحكم عليها؟ و ايضا المحمولات في القضايا لابد ان يكون كلية، والوهم لايدرك الكليات فكيف يحكم بها؟

فنقول: الحاكم بها والمدرك بالحقيقة هوالنفس، والوهم والعقل آلتان لها في الادراك والحكم، إلا ان الوهم شديد العلاقة بالنفس فالنفس تستعمل في غيرالمحسوسات استعمالها اياه في المحسوسات فيقع في الغلط و يعرف كذب الوهم بأن يساعد العقل في مقدمات ينتج نقيض حكمه. مثلا يحكم بأن كل موجود محسوس، و يسلم ان للمحسوسات مبادي، و ان مبادي المحسوسات قبل المحسوسات، و مايكون قبل المحسوسات لايكون محسوساً، و كذا يسلّم أن الوهم نفسه و افعاله موجودة و غيرمحسوسة، و اذا وصل الى النتيجة امتنع عن قبولها. انتهى ما اردنا من نقل كلامه.

٣٤. قوله: «و لم تكن محسوسة» وإلا لتسلسل.

إلى تلك النتيجة نكص الوهم، وامتنع عن قبول ما سلم موجبه» ° هذا كلامه.

وقول الشيخ: «مساعداً» أي لم ينكر لأنّه لم يتصور الكلّيات، والإنكار فرع التصور فكأنه؟تاثم أولاً.

و منها أحكام هي مأمولاته الدنيوية، و منها مخوفاته البدنية كما قلنا: يخاف الوهم من ميت و أنّه جماد عادله أي كان عديلاً له و غسق أي يخاف من ظلمة و الحال أنّه سلب و عدم ملكة النور والسلب لا تأثير له.

المشبّهات:

منها أي من القضايا المسمّى لم نقل بالتأنيث رعايةً للفظ «أل» الموصولة بالمشبّهات بأوّليات من القضايا و مشهورات فالّتي تشبه الأوّليات تقع في المغالطات، و الّتي تشبه المشهورات تقع في المشاغبات. و بالجملة المشبهات هي القضايا الكاذبة الشبيهة بالصادقة الأوّلية والمشهورة لاشتباه لفظي، أو معنوي. و سبب التشبيه للباطل بالحق نعدّه عليك بالتفصيل في المغالطة.

المخيّلات:

مخيّلاتنا من القضايا هي الّتي ما أثرت تصديقاً إلاّ بسطاً أو قبضا ثبت كما يقال في ترغيب شرب الخمر: إنّها ياقوتة سيّالة؛ و في تنفير المريض المحرور عن العسل، إنّه مُرّة مُهوّعة أقطيّ اللّون.

الجدل:

فالجدل أي إذا علمت أقسام القضايا الغير اليقينيّة فاعلم أنّ أيّة منها تستعمل في

° الأشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢٢٢ ط دفتر نشر الكتاب

أيّة من الصناعات الأربع الباقية. فالقياس الجدلي مؤلّف ممّا اشتهر أي من القضايا المشهورات. أوما أي ممّا تسلّمت له ممن شجر أي نازع معك سواء كان حقاً عندك أو باطلاً. وجدل بنهجة حسناء كما أشار اليه تعالى بقوله: «وجادلهم بالّتي هي أحسن»٥ ماهومؤلّف من محمودة الآراء أي من قضايا تسمى بالآراء المحمودة وهي ماالعموم الناس بها اعتراف. والغرض من صناعة الجدل الإفحام أي الإسكات للخصام. أوالغرض الآخر منها كان إقناع رَذي الأفهام عن مرتبة استماع البرهان إذيلائمه القياسات المؤلفة من المشهورات. و رذي بالزاء المهملة والذال المعجمة مخفف رذي كغني: الضعيف من كلّشيء. و أما رَدّي ــبمهملتين مهموزاً و يكون قصره للضرورةــ فغير مناسب هنا لأنّه بمعنى الفاسد.

الخطابة

والقائس الخطيب ظناً تبعاً هذا هو الظنّي بالمعنى الأخص كمامرّ. لا سيّماظنّ يكون شائعاً. والظنّ الأعلى و الأرجح ممّا في الظنّيات بالمعنى الأخص ما أي ظنّ حاصل بمقبولات أي بقياس خطابي حاصل بالتأليف من مقبولاتٍ سيا مأخوذاتٍ من وليّ أو نبيّ أو رسول أو من أولى العزم أو خاتم أولى العزم ــسلام الله تعالى عليهم اجمعينــ. والغرض من صناعة الخطابة تمرين تهذيبات أي إدمان النفس على تهذيب الأخلاق و تحصيل ملكة العدالة المركبة من العفّة والسخاوة و الشجاعة والحكمة.

الشّعر:

على المخيّلات للشعر والقياس الشعري اختيرا بالسّجع والقافية زاد القياس الشعري رواء و رونقاً و إن لم يلزم مافيه. ومن هنا للبعض أي لبعض الحكماء كالشيخ الإشراقي

---

٥ النّحل ١٢٥.

بعض أي بعض الشعريات أوقع من الخاطبي ولكن الكتاب أي كتاب الله يتبع حيث لم يتعرض لغير الثلاثة في قوله تعالى: «ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموضوعة الحسنة وجادلهم بالّتي هي أحسن»٭؛ إلاّ أن يقال: إطلاق الموعظة يشمل الشعر سيّما ما اشيراليه في النبوي المشهور: «إنّ من البيان لسحراً و إنّ من الشعر لحكمةً»٭٭.

والغرض من صناعة الشعر، الترغيب والترهيب ولو بكاذب به تعجيب الجملة اما صفة للكاذب، وإمّا توصيف للشعر[٣٥].

القياس المغالطي:

الف من قضايا وهميّة مغالطي من خالص الوهمي بأن يكون كلّ مقدّماته وهميّة. أو من مخالطٍ أويكون بعض مقدّماته وهميّة دون بعض كمامرّ أو المغالطي ذوائتلاف من مشبهات و وجه تشبه لكلٍ أتٍ في المغالطات من أنّ الإشتباه يكون إمّا بتوسط اللفظ، و إمّا بتوسط المعنى وكلّ له أقسام والغرض من التدرّب فى صناعة المغالطة التحرّز عن الغلط والإبتلاء أي امتحان المخاطب. والغرض الآخر أنّه لرغم أنوف قومٍ لدٌ بهذه الصناعة و باليد الطوالى فيها حبّذ اسلاسلاً لخضوع اعناقهم و دفع خصومتهم و كسر عاديتهم.

ولابدّ في المغالطة من ترويج يقتضيه مشابهة إمّا في مادة بأن تشبه الحقّ أو المشهور و لا تكون شيئاً منها؛ أوفي صورة بأن تشبه ضرباً منتجاً و لا تكون إيّاه فهي قياس يفسد صورته أومادته أوهما جميعاً. والآتي به غالط في نفسه، مغالط لغيره. ولولا القصور وهو عدم التميزبين ماهو هو، و بين ماهو غيره لماتمّ للمغالطة صناعة؛ فهي صناعة كاذبة

٣٥. قوله: «وإما توصيف للشعر» الصواب و إما وصف للشعر لأن التوصيف لم يعهد في لغة العرب.

٭ النحل ١٢٥.

٭٭ بحارالانوارج ٧٩ ص ٢٩٠.

تنفع بالعرض بأن صاحبها لايغلط ولايُغالط، و يقدرأن يغالط المغالط، وأن يمتحن بها أو يعاند. و بالجملة المغالطة لها سببٌ فاعلي هوالعقل الناقص أوالوهم الرافع؛ و سببٌ غائي وهمي شيطاني؛ و سبب صوريّ هو صورة الكذب والخيانة في الباطن والتشبّه بزيّ العلماء و الحكماء في الظاهر؛ و سببٌ ماديّ هوالمشبّهات لفظاً أو معنى، والوهميّات. و الشغب و السفسطة تحت الغلط أي هماقسمان من المغالطة و شأنه أي شأن الغلط والمغالطة التمويه أي تصوير الباطل بصورة الحقّ والحكم الشطط أي الحكم الغير العدل و القائس السّفسطي قائسا مُبرهِناً تماثَلا و شاكَل القائس المشاغبي قائساً مُجادِلاً لأنّ السفسطة هي الحكمة المدلّسة[٣٦] وهي في مقابل الحكمة الحقيقية. والشغب

٣٦. قوله: «لأن السفسطة هي الحكمة المدلّسة...» قد تقدّم الكلام فيه. وقال الشيخ البهائي في المجلد الرابع من كشكوله: سوف في لغة اليونانيين اسم للعلم، واسطا اسم للغلط، فسوفسطا أي علم الغلط. و فيلا اسم للمحبّ ففيلسوف معناه محبّ العلم. ثمّ عرّب هذان اللفظان و اشتق منهما السفسطة والفلسفة و نسب اليها فقيل سوفسطائي و فلسفي، و كان الأول سفسطي و فلسي، و سوفسطائي و فليسوفي. (ص ٤٢٣ ط نجم الدولة).

تبصرة: الشيخ الاكبر الطائي في الفص الشعيبي من فصوص الحكم عبّرعن السوفسطائية بالحسبانية، ثم حمل نظرهم على تجدد الأمثال، لا على ما اشتهر من ان السوفسطائية كانوا ينكرون الحسيات والبديهيات والنظريات كانوا منكري الحقائق و مبطليها مطلقا على التفصيل الذي حررناه في الدرسين الثالث والرابع من دروس معرفة النفس (ص ٥—١٢ ط ١). و في شرح الفص الواحد والسبعين من كتابنا نصوص الحكم في شرح فصوص الفارابي (ص ٥٥٤ ط ١). و ان شئت فراجع الى الفصل الثامن من اولى الميات الشفاء (ج ٢ ط ١ ص ٤٢) و الى اوّل الفصل السادس من ثامنة المياته (ص ٢٣٢)، أوالى آخرالفصل الأول من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الاسفار (ج ١ط ١ ص ٢٠). إلاّ أن الشيخ الاكبر خطّأهم في الفصوص في انكارهم عين الجوهرالمعقول الذي قبل هذه الصور المتجددة أي أن السوفسطائية كانوا قائلين بتجدد الأمثال، و منكرين ذلك العين الجوهري المعقول. فعليك بعبارته في ذلك الفصّ:

و ما أحسن ماقال الله في حق العالم وتبدّله مع الانفاس في خلق جديد في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل اكثرالعالم بل هم في لبس من خلق جديد فلايعرفون تجديدالأمرمع الأنفاس. لكن قد

هولغة تهييج الشر؛ و اصطلاحاً في مقابل الجدال إذ في البرهان يعتبر المبرهن الحقية و فيه الحقية الواقعيّة؛ وفي السفسطة يعتبر السفسطي الحقية وليس فيها الحقية الواقعية؛ وفي الجدل يعتبر الإعتراف وهو محقّق في الواقع؛ وفي الشغب يعتبر و ليس كذلك.

أنواع المغالطة[٣٧]:

أنواعها أي أنواع المغالطة الثلاثة عشر كماقد ضبطوها من كلام القدما: أوّلها إيهام الإنعكاس. و ثانيها المصادرة على المطلوب. ثم ثالثها اشتراك لفظ بالجوهرة أي بجوهرها والمراد اشتراك ذات اللفظ في مقابلة اشتراك هيئة اللفظ كمافي تاليه. و رابعها و خامسها كذلك الإشتراك في الحال و هيئة اللفظ ثبت ذاتية و عرضية بدت الحال. و سادسها سوء تأليف في السفسطة و سوء تبكيت في المشاغبة. و سابعها هو ماسوء اعتبارالحمل عُدّ في اصطلاحهم فاعلما. و ثامنها ما بتركيب تنوط تعلق نفسه تأكيد

عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات و هي الأعراض. و عثرت عليه الحسبانية في العالم كله، وجهلهم اهل النظر بأجمعهم. ولكن اخطأ الفريقان أما خطاء الحسبانية فبكونهم ماعثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ولايوجد إلا بها، كما لا تعقل الأ به، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق. و اما الأشاعرة فا علموا ان العالم كلّه مجموع اعراض فهو يتبدّل في كل زمان إذالعرض لايبقى زمانين. انتهى و قال القيصري في الشرح: الحسبانية هم المسماة عند اهل النظر بالسوفسطائية (ص ٢٨٧ ط ١–ايران من المطبوع على الحجر). ثم اعلم أن مراد الشيخ بالعرض في قوله ان العالم كله مجموع اعراض، هوالعرض في اصطلاح العارف فلا تغفل.

بيان: مرادالشيخ من الجوهر المعقول، الصادر الأول على ما تقدم كلامنا فيه. و خلاصة كلامه في السوفسطائي هي نظير قول المادّي المعترف بالحركة في المادة، والمنكر لما و رائها فتدبر.

٣٧. قوله: «أنواع المغالطة» كان بعض مشائخنا يحكي عن مشائخه –رضوان الله تعالى عليهم– ان منطق حكمة الاشراق في تحرير البحث عن المغالطات أتم فائدة و اكمل تحريراً و له في ذلك اهميّة شأن. و كان يوصينا في تحقيق البحث عن المغالطات بالرجوع الى مبحث المغالطات من منطق حكمة الاشراق.

لتركيب. و تاسعها تركّب المفصّل. و عاشرها كعكسه أي تفصيل المركب. و حادي عشرها جمع المسائل بإحدى مسئلة أي مايسموّنه جمع المسائل في مسئلةٍ واحدة. و ثاني عشرها مايسمّونه وضع ماليس بعلّة علّة. و ثالث عشرها أخذما بالعرض مكان ما بالذات. فهذه الأنواع الثلاثة عشرهي الأجزاء الذاتية الصّناعية لصناعة المغالطة كماقلنا: ما بالذات أي الأجزاء الذاتية للمغالطة هذي الثلاثة عشر اختتما. و أمّا الأمور الخارجة العرضيّة فسنشير إليها.

ثم ههناوجه ضبط للأقسام أشرنا إليه في النظم نذكره أولاً توضيحاً للمقام، ثم نشرح ألفاظ المتن فنقول: أسباب الغلط تنقسم إلى ما يتعلّق بالألفاظ، و إلى مايتعلّق بالمعاني؛ والأوّل إلى ما يتعلّق بالألفاظ لامن حيث تركّبها، و إلى مايتعلق بها من حيث تركّبها؛ و الأوّل لايخلو إمّا أن يتعلّق بالألفاظ أنفسها و هوأن تكون مختلفة الدلالة فيقع الإشتباه بين ما هوالمراد و بين غيره و يدخل فيه الإشتراك والتشابه والمجاز المرسل و الإستعارة و مايجري مجراها و يُسمّىٰ جميعاً بالإشتراك اللفظي كماقلنا: ثم اشتراك لفظة بالجوهرة كاشتراك لفظ الصّورة[٣٨] والقوّة والإمكان

٣٨. قوله: «كاشتراك لفظ الصورة...» قد تقدم معاني الصورة في اول الكتاب عند قوله: غوص في تقسيم العلم الى التصور والتصديق.

و أما القوة فقد ذكر الشيخ طائفة من معانيها في الفصل الثاني من المقالة الرابعة من الهيات الشفاء (ج ٢– ص ٣٧٨ و ٣٧٩ ط ١ من المطبوع على الحجر). و كذلك قد ذكرنا طائفة من معانيها في النكتتين ٥٠١ و ٦٣٤ من كتابنا الف نكتة و نكتة.

و أما العقل فقد تقدم طائفة من اطلاقاته و معانيه عند قوله في ترتب الكليات.

و أمّا الإمكان فيطلق على الامكان الذاتي، والامكان الاستقبالي و الامكان الاستعدادي و غيرها مما تجدها في الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الاولى من الاسفار المعنون بقوله: فصل في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان الخ (ص ٣٤ ط ١ ج ١). و كذا تجدها في آخر الفريدة الثانية من المقصد الأول من غرر الفرائد (ص ٧٢–٧٤ من الطبع الناصري).

و أما الوجود فالوجود بمعناه المصدري، والوجود العيني والوجود الذهني والوجود اللفظي، والوجود الكتبي، والوجود الصمدي الحقيقي، والوجود الظلي الاطلاقي اي الصادر الأول و غيرها.

والعقل والوجود وغيرها. فيقال: العقل جوهر مفارق ذاتاً وفعلاً، وربّما يذهب الوهم إلى العقل الجزئي. ومثل مشاركة النور بين الحسّي وبين الحقيقي كما تقدم.

وإمّا أن يتعلق بأحوال اللفظ وهي إمّا أحوال ذاتية داخلة في صيغ الألفاظ قبل تحصلها كالإشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف إذا كان بمعنى الفاعل، أو بمعنى المفعول: فإذا قلنا: المختار له علل أربع، أوان المختار ماهو مسبوق بالمبادي الأربعة: الحيوة والعلم والقدرة والمشيّة وأردنا الفعل الإختياري، فلعلّ وهماً يذهب إلى المختار الفاعل الوجوبي[۳۹] وهو غلط.

وإمّا أحوال عارضة لها بعد تحصلها كالإشتباه بسبب الإعجام والإعراب: أمّا الإعجام فكما قال الشيخ الرئيس في التعليقات:

«إن الحكماء قالوا: «إنّه تعالى بحت وجود». وبعضهم صحّفوه انه يجب وجوده، فالمحقّق يقول: إنّه وجود بحت، وغير المحقّق يُصحّف ويقول: إنّه وجود يجب؛ وهذا يوهم التركيب إذا اعتبر الذات في المشتق وهي الماهيّة.»*

وامّا الإعراب فمثل أن الحكماء قالوا: الواجب بالذّات موجِب بكسر الجيم لأنه أوجب فأوجد، والشيء مالم يجب لم يوجَد ولايُوجَد بالأولوية[۴۰]؛ فذهب أوهام إلى أنّه عندهم موجَب بفتح الجيم كالطبائع وإن هو إلاّ افتراء.

والمتعلّقة بالتركيب تنقسم إلى مايتعلق الإشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال: كلّ مايتصوّره العاقل فهو كما يتصوره؛ فإن لفظة هو تعود تارة إلى العاقل، وتارة الى المعقول فإن عادت إلى العاقل فهو على قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول بالذّات وهي غير

۳۹. قوله: «المختار الفاعل الوجوبي» أي الواجب تعالى.

۴۰. قوله: «لم يوجد ولايوجد بالاولوية» كما تفوّه بعض الاذهان السافلة البتراء بأنه يوجد و يوجد بالاولوية كما تجده في مواضعه.

* الحكمة المتعاليه ج ۱ ص ۱۱۲.

جائزة في المشهور؛ وإن عادت إلى المعقول فهو على قاعدة المثلية بين المعقول بالذات والمعقول بالعرض [٤١]، وأنّ الاشياء تحصل بماهيّاتها في الذهن لابأشباحها [٤٢].

وإلى مايتعلّق بوجوده وعدمه، وهذا الأخير ينقسم إلى مايكون التركيب فيه موجوداً فيظنّ معدوماً ويُسمّىٰ تفصيل المركب، وإلى عكسه ويُسمّىٰ تركيب المفصل.

وأمّا المتعلقة بالمعاني فلابدّ وأن يتعلّق بالتأليف بين المعاني إذ الأفراد لايتصور فيها غلط لولم يقع في تأليفها بنحوما، ولايخلو من أن يتعلّق بتأليف يقع بين القضايا، أو بتأليف يقع في قضيّة واحدة؛ والواقع بين القضايا إمّا قياسيّ، أو غير قياسيّ؛ فالمتعلّقة بالتأليف القياسيّ إمّا أن يقع في القياس نفسه لابقياسه إلى نتيجته. أويقع فيه بقياسه إلى نتيجته؛ والواقعة في نفس القياس إمّا أن يتعلق بمادّته أو بصورته:

أمّا المادية فكمايكون مثلاً بحيث إذا رتّبت المعاني فيه على وجه يكون صادقاً لم يكن قياساً، و إذا رتّبت على وجه يكون قياساً لم يكن صادقاً كقولنا: «كلّ انسان ناطق من حيث هو ناطق، ولاشيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان». إذ مع إثبات قيد «من حيث هو ناطق» فيها يكذب الصغرىٰ إذ الناطق من حيث هو ناطق، ناطق لاغير لأنّ كلّ ماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي وكل شيء في مرتبة ذاته ليس إلاّ ذاته، والاجزاء المحمولة متغائرة المفاهيم فكلّ انسان، ناطق لابشرط، وليس ناطقاً

---

٤١. قوله: «المعقول بالذات والمعقول بالعرض» أي المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. المعلوم بالذات هو الصورة العلمية الادراكية التي صارت عين النفس، و أما المعلوم بالعرض فهو الشئ الخارج الذي كانت تلك الصورة العلمية بالذات حاكية عنها و مرآةً لها. فليس كل ما في الخارج معلوماً بالعرض للنفس بل الخارج الذي حصل بينه و بين النفس مواجهة و مناسبة خاصّة اصطادالنفس من مفيض الصور صورته الادراكية بتلك المواجهة الخاصّة فافهم. و راجع في استيفاء البحث عن ذلك الى الدرس الحادي عشر من كتابنا دروس اتحاد العقل بالمعقول (ص ٢٠٩ — ٢١٥ ط ١).

٤٢. قوله: «و ان الأشياء تحصل بماهياتها في الذهن لاباشباحها» على التفصيل المحقق في مبحث الوجود الذهني.

بشرط لا. ومع حذفه عنها يكذب الكبرى. وإن حذف من الصغرى وأثبت في الكبرى لتصدقا اختلّت صورة القياس لعدم اشتراك الأوسط.

وأمّا الصوريّة فكما يكون على ضرب غير منتج و جميع ذلك يسمّى سوء التأليف باعتبار البرهان، و سوء التبكيت باعتبار غير البرهان.

وأمّا الواقعة في القياس بالقياس الى نتيجته فينقسم إلى ما لايكون النتيجة مغائرة لأحد أجزاء القياس فلايحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات و يسمّى مصادرة[۴۳] على المطلوب؛ و إلى مايكون مغائرة لكنّها لا تكون ماهي المطلوبة من ذلك القياس و يسمّى وضع ماليس بعلّة علّةً كقولنا: «كلّما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة، و كلّما كانت الثلاثة موجودة فهي فرد فكلّما كانت الأربعة موجودة فهي فرد» و هذا غير النتيجة إذ النتيجة: «كلّما كانت الأربعة موجودة فالثلاثة فرد» لأنّ الضمير في الكبرى راجع إلى الثلاثة. و إنّما سمّي به لأنّ وضع القياس الذي لاينتج المطلوب لإنتاجه هو وضع ماليس بعلّة للمطلوب مكان علّته فإن القياس علّة للنتيجة[۴۴].

وأمّا الواقعة في قضايا ليست بقياس فتسمّى جمع المسائل في مسئلة واحدة كما يقال: «زيد وحده كاتب». فإنه قضيّتان لإفادته أنّ غيره ليس بكاتب.

وأمّا المتعلّقة بالقضية الواحدة: فإمّا أن يقع فيما يتعلق بجزئي القضيّة جميعاً و ذلك

---

۴۳. قوله: «و يسمى مصادرة» المصادرة على المطلوب هو ان تجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس ينتج منه المطلوب، و يبدل منه اسم برادف له احتيالا. مثل أن يقال: كل انسان بشر و كل بشر ضحاك فكل انسان ضحاك، فالنتيجة والكبرى شئ واحد. فأية مقدمة جعلت هي النتيجة بتبديل اسم ما فالمقدمة الأخرى يكون طرفاها معنى واحداً ذاالسمين مترادفين كما قلنا الانسان بشر (البصائر النصيرية للساوي ص ۱۲۶ ط بولاق). و سيأتي الكلام في المصادرة في آخر انواع المغالطة.

۴۴. قوله: «فان القياس علة للنتيجة» قد تقدم ان العلّة هذه بمعنى المُعِدّ.

بوقوع أحدهما مكان الآخر و يسمّى ايهام الانعكاس. مثل أن يحكم أنّ كلّ لون سواد، بناء على أنّ كلّ سواد لون؛ و إمّا أن يقع فيا يتعلق بجزء واحد منها، و ينقسم: إلى مايورد فيه بدل الجزء غيره ممّا يشبهه كعوارضه أومعروضاته ويسمّى أخذما بالعرض مكان ما بالذّات كمن رأى إنساناً أبيض يكتب فظنّ أنّ كلّ كاتب يكون كذلك فأخذ الأبيض مكان الإنسان، و إلى مايورد الجزء نفسه و لكن لاعلى الوجه الذي ينبغي كمالو أخذ معه ماليس منه نحو: «زيد الكاتب إنسان»، أو لايؤخذمعه ماهو منه من القيود والشروط كمن يأخذ غيرالموجود قاراً غير موجود مطلقاً و يسمّى سوء اعتبار الحمل.

فقد حصل من الجميع ثلاثة عشر نوعاً: منها ستّه لفظية يتعلق ثلاثة منها بالبسائط هي الإشتراك في جوهر اللفظ، و في أحواله الذاتية، وفي احواله العرضيّة. و ثلاثة منها تتعلق بالتركيب وهي التي في نفس التركيب، و تفصيل المركب، و تركيب المفصّل.

و سبعة معنوية أربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التأليف، والمصادرة على المطلوب، و وضع ماليس بعلّة علّة، و جمع المسائل في مسئلة واحدة. و ثلاثة باعتبار القضيّة الواحدة وهي إيهام العكس، وأخذما بالعرض مكان ما بالذّات، و سوء اعتبار الحمل.

وأمّا الخارجيّات العرضيّات لصناعة المغالطة التي أشرنا إليها بمفهوم قولنا: «ما بالذات هذي» فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب، والخلط بالحشو والهذيان، والعدول إلى الأمور الخارجة عن القياس لعدم معرفة القوانين، و محبة الغلبة، والنسبة إلى الضلال، وأنّ الحكمة إضلال[٤٥]، و أنّ الميزان لم يؤثر من الشرع إلى غير

٤٥. قوله: «و ان الحكمة اضلال» قد حرف الجهلة الضالة بالاضلال. وفي وصية موسى بن جعفر —عليهما السلام— لهشام بن الحكم: واعلموا ان الكلمة من الحكمة ضالة المؤمن فعليكم بالعلم قبل أن يرفع، و رفعه غيبة عالكم بين اظهركم. و في حكم النهج: الحكمة ضالة المؤمن فخذالحكمة ولو من اهل النفاق و في النهاية الأثيرية: في الحديث الكلمة الحكمة ضالّة المؤمن. و في رواية ضالة كل ←

ذلك ممايكون الجهلة و أهل الرياسة الدنيوية ممنوّين بها. وفي القرآن الحكيم مدح الحكمة والميزان، واستعمل الأقيسة الميزانيّة وقد أشير الى بعض التأويلات في أوّل الكتاب[۴۶].

فلنشرع في شرح ألفاظ المتن في وجه الضبط: إذجاء إمّا من ناحية اللفظ الغلط، أوجا بالقصر للضرورة بتأليف المعاني المختلط إمّا اسم مفعول والتذكير باعتبار لفظ «ال» الموصولة، و إمّا مصدر ميمي فاعل جاء. والإختلاط الغلط واللفظ إمّا بالإفراد والتركيب أبدي الغلطا أو الإعجام أي أخذ المهملة معجمة، أو بالعكس والتعريب أي الإعراب[۴۷] والغلط في الإعراب والإعجام هو الغلط في هيئة اللفظ بعد تحصّله. وأمّا الغلط باعتبار اصل الصيغة والهيئة قبل التحصّل فطويناه في الإفراد كالغلط باعتبار جوهر اللفظ من جهة الإشتراك. وتقفية التركيب والإعراب لايخفى جوازها على الخبير بعلم القوا في[۴۸] اذيقفّى كلّ من حروف اللين بالآخر؛ والإمالة ايضا جائزة ولكن على

→ حكيم أي لايزال يتطلّبها كما يتطلب الرجل ضالته.

۴۶. قوله: «في اول الكتاب» عند قوله:

تـلازم تـعـانـد تـعـادل | مـن اصـغـر اوسط اكبر جلي

۴۷. قوله: «اي الاعراب» و هوضبط هيئة اللفظ بالحركات والسكنات. و فسره في قوله الآتي بأن اصله تهذيب المنطق ــ اي النطق ــ من اللحن.

۴۸. قوله: «و تقفيه التركيب والإعراب لا يخفى جوازها على الخبير بعلم القوافي» يعني انما جاز جعل الاعراب قافية التعريب في البيت بإمالة الالف الى الياء فنقول في البيت الاعريب، و لكن اخترنا التعريب لأن النظم به اطبع، و ان كان الذهن آنس بالاعراب من التعريب لأن الاعراب هوالمتداول في كتب القوم و السنتهم دون التعريب. و لذا فسّرالتعريب بالاعراب ثم قال في بيان الاعراب: و اصله تهذيب المنطق من اللحن.

و على هذه القاعدة من تقفية كل من حروف اللين بالآخر بالإمالة قال الحكيم ابوالقاسم الفردوسي في حراب رستم و اشكبوس:

کشانی بـدو گـفـت کـویـت سـلـیـح | نـبـینم هـمـی جـز فسـون و مـزیـح

أي كويت سلاح... فسون و مزاح.

←

وضع التعريب فالنظم أطبع، وأصله تهذيب المنطق من اللحن. ثم تركب تغليطه أقسام: أحدها أنّه بنفسه أي بسبب نفس التركيب التغليط واقع كمامرّ مثاله أم من ظنّ كونه أي وجود التركيب والحال أنّه مفقود. و من ظنّ فقده والحال أنه موجود استتم التغليط الذي بالتركيب في اللفظ. فبهذين صار أقسامه ثلاثة: أوّلها المنوط بنفس التركيب، و ثانيها تركيب المفصل كماقلنا: تركيب المفصّل الثاني كهو أي فلانٌ مهندس وجيّد أي ذونفس فاضلة وأخلاق حسنة فيؤخذ مركّبا أي مهندس جيّد في الهندسة[٤٩]. وثالثها ضدّه وهوالذي يقال له تفصيل المركّب كخمسة أي كقولك خمسة زوج و فرد أي أردت أنّها جزءانِ لها وهي جامعة اياهما جمعَ المركب اجزائه والحال أنّها فرّقا في سمع المخاطب فتوهم أنّك أردت أنها زوج و أنّها فرد وهو غلط؛

← و في المثنوي المولوي للعارف الرومي:

گـفـت پـيـغـمبر علي را كـاي علي	شير حق پـهـلـوانى پـردلى
ليـك بر شيرى مكـن هم اعتميـد	انـدرآ در سـايـه نخـل امـيـد

اي مكن هم اعتماد.

و في باب البوم والغربان من كليلة ودمنة (ص ٣١٩ بتصحيح الراقم)

روزى كـه زمـانـه در نهـيـبـت بـاشـد	بـايد كـه در آن روز شـكـيبت بـاشـد
نى پـاى هـيشـه دركـيـب ـت بـاشـد	بد نيزچـونـيـك درحسيبت بـاشـد

اي دركابت... درحسابت.

٤٩. قوله: «في الهندسة» الهندسة معرب اندازه بالفارسية. كالهنداز من اندازه والهندام من اندام كما تقدم نقل عبارة الشيخ من منطق الشفاء: في تركيبه و وضعه و هندامه و شكله (ج ٢ ص ٧٥٦ ط مصر). ثم اشتقت من الهندسة المهندس و اشباهه. و في باب الهاء من معرّب ابي منصور الجواليقي: فأما المهندس الذي يُقدّر مجاري القُنيّ حيث تُحفَر فهو مشتق من الهِنداز، و هي فارسية فُصيِّرت الزاء سيناً لأنه ليس في كلام العرب زاء بعد دال. والاسم الهندسة. (٤٠٠ ط ١)

الحديث الرابع من باب الجبر والقدر والامربين الامرين من توحيد الكافي عن يونس بن عبدالرحمن قال: قال لي ابوالحسن الرضا عليه السلام: يا يونس... فتعلم ما القَدَر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة و وضع الحدود من البقاء والفناء (ص ١٢١ ج ١ من المعرب)

فهذه هي الستة اللفظية.

وأمّا السبعة المعنوية فالكلام —الى آخره— في بيانها فقلنا: وما أي غلط بتأليف المعاني علّقا إن وقع في قضيّةٍ واحدة و بسببها فذلك انقسم لما أي إلى غلط بشطرها أي بسبب وقوع أحدهما مكان الآخر فوَهْم العكس تمّ فيُسمّىٰ في الإصطلاح إيهام العكس، و ايهام الانعكاس؛ فيحكم حكماً غلطاً أن كلّ لون سواد بناء على أن كلّ سواد لون، وأنّ المجرد عن الجهات والأوقات والأحياز و نحوها هوالله بناء على أنّ الله هو المجرد عنها. وإلى ما بشرط واحد من القضية فكما شرطاً أخلّ كان يتوهّم غيرالموجود محسوساً، غير موجود مطلقاً[٥٠]. أوغير هذا الشرط في مثواه و مرتبته حلّ بخلاف سابقه إذ فيه نفسه في مقامه ولكن لم يكن مع شرطه أوقيده المعتبر في وضعه أوحمله، مثل أن يقال: العاج مُفرّق لنور البصر، بدل البياض؛ أو يقال: البياض متحيّز بالذات، بدل الجسم الذي هو موضوعه سوء اعتبار الحمل مع ما بالعرض مكان ما بالذّات أي أخذ ذاك مكان هذا من ذين انتهض[٥١] فالأوّل اسم في الإصطلاح للأول، والثاني للثاني أوفي قضايا أي الغلط متعلق بتأليف معاني في قضايا لا في قضية واحدة وهي الموزّع والمنقسم. —والتذكير باعتبار رعاية لفظ «ال» الموصولة— إلى التي ليست قياساً جمع أي تمامها كمثل الإنس وحده خجلان وكلّ خجلان هوالحيوان و هذا القسم من المغالطة هو الذي سمّاه جمع عادلة اى الميزانيّون سمّيناهم به إذ بالميزان يحصل العدل[٥٢] جمع المسائل بإحدى مسئلة اسمه الإصطلاحى جمع المسائل في مسئلة واحدة

---

٥٠. قوله: «كأن يتوهم غيرالموجود محسوساً غير موجود مطلقا» الفصل الأول من النمط الرابع من اشارات الشيخ في دفع هذا الوهم ولعمري قد اجادالشيخ في ذلك الفصل الذي هو مدخل الى ولوج ماوراء الطبيعة فقد اخرج بالتفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، قال: انه قد يغلب على اوهام الناس أن الموجود هوالمحسوس، و أن مالاينال الحس بجوهره ففرض وجوده محال الخ فراجع.

٥١. قوله: «من ذين انتهض» اي من الاخلال بالشرط، و من حلول غيرالشرط في مثواه.

٥٢. قوله: «اذ بالميزان يحصل العدل» قال سبحانه: والسماء رفعها و وضع الميزان، المأثور عن رسوله

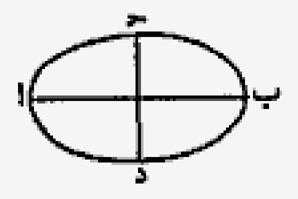
فإنّ الصغرى قضيتان في قضيّة واحدة: إحديها موجبة هي: «أن الانسان خجلان»، وهي تُنتج مع الكبرىٰ نتيجةً حقّةً، والأخرى سالبة هي: «لا شيء من غيرالانسان بخجلان» و ليست مطلوبنا الآن. وكذا لوكانت موجبة مثل: «غيرالإنسان لايختجل[٥٣]، أو الخجالة من خواصه»، و نحو ذلك، و هي لا تنتج مع الكبرى شيئاً فإذا كانت الصغرى قضيتين و أخذت قضية واحدة وقع الغلط لتوهم أنه ينتج الإنسان وحده حيوان. وللتي أي المنقسم إلى القضايا التي هي القياس فالغلط أي هذه أيضاً تنقسم إلى قسمين لأنّ الغلط المتعلّق بالتأليف القياسي إمّا لدى القياس نفسه فقط أي من غيرحاجة في وجود الغلط إلى مقايسته إلى نتيجته، وهذا أيضاً إمّا في مَادّة القياس أى مادته أوفي صورته. و غلط في الصّورة أي الغلط الواقع بحسب صورة القياس بكثرته لوفوره كمثل ماسوى الضروب المنتجة من الأشكال كمامرّ أنّ الشكل الأوّل ضروبه ستّة عشر، أربعة منها منتجة والبواقي غيرمنتجة، وقس عليه. و في المدّة أي مادة القياس المغلطة مستخرجة أي مثالها يستخرج كما ذكرنا فارجع ذي أي المغلطة المتعلّقة بالتأليف القياسي بالقياس إلى نفسه سواء كانت بحسب الصورة أوبحسب المادة كلها سوء تأليف أي تُسمّىٰ به في الإصطلاح، ولكن افرق ورُم برهاناً أي اقصد البرهان باستعمال لفظ سوءالتأليف و سوء تبكيت سواه كانا أي يستعمل فيا سوى البرهان هذا أو الغلط في القياس بقياسه و نسبته إلى مطلوبه و نتيجته بأن لايكون النتيجة مغائرة لأحدأجزاء القياس فلايحصل بالقياس علم زائد ولايلزم منه قول آخر. أو تكون مغائرة ولكن لاتكون لازمة لهذا القياس و مطلوبة له كما قلنا: فخلف وضع أي خلاف وضع حَصّلا وهو وضع ماليس بعلة علّة إن نسبة ذي أي نسبة القياس إلى النتيجة صرفة المغائرة أي بلا استلزام كما اتّحاديّتها أي اتحاديّة تلك النسبة

← صلى الله عليه وآله وسلم - بالعدل قامت السموات والارض

٥٣. قوله: «مثل غيرالانسان لايختجل» و هذه موجبة معدولة كما لايخفى.

هي المصادرة فالقياس المشتمل عليها كما قال المحقّق الطوسي ــقدس سرّهــ متألف إمّا من حدود ليست أقل ممّا يجب و لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علةً، أو من حدود يجب لكنّها أقل ممّا يجب وهو المصادرة على المطلوب وهي تشتمل على حدّين مترادفين، و يلزم منه أن يكون احدى المقدمتين خالية من الوضع والحمل و هي التي تتّحد حدّاها، والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون أحد حدّي النتيجة هو الأوسط مثاله: «كل انسان بشر و كلّ بشر ناطق فكلّ انسان ناطق». * وقدمرّ مثال وضع ماليس بعلّةٍ علّة. وقد مثّل له العلاّمة الشيرازى بقول من احتجّ على امتناع كون الفلك بيضياً بأنّه: لوكان بيضياً و تحرك على قطره الأقصر لزم الخلاء[54] وهو محال إذ المحال مالزم من كونه بيضيّاً، بل منه مع تحرّكه حولَ الأقصر أي يكون هوالمحور اذ لو تحرّك على الأطول لم يلزم ذلك.**

٥٤. قوله: «لزم الخلاء» لايخفى عليك ان للبيضي قطرين احدهما اطول من الآخر في هذا الشكل



البيضي قطراب اطول من قطر دج. و من افادات الأستاد الشيخ علي محمدالجولستاني ــرحمة الله تعالى عليهــ في اثناء تدريسه في هذا المقام: انّك لوجعلت ابهام يدك مع الوسطى دائرة و تدورفيها بيضة دجاج على قطرها الأقصر لرأيت عياناً لزوم الخلاء.

و أقول: السؤال السادس من سؤالات العلامة البيروني الشيخ الرئيس و جواب الشيخ عنه يدور حول هذه المسألة و راجع الى لغت نامه دهخدا في ترجمة ابي ريحان البيروني.

* الأشارات والتنبيهات ج ۱ ص ۳۱۵.

** دُرّه التاج الجزء الاوّل ص ٦٥٧ ط ۲.



الخاتمة

خاتمة للكتاب[1]

تذكر فيها بعض مغالطاتٍ وقعت لأقوام، و وجه الغلط فيها تكثيرا للأمثلة و زيادةً للبصيرة، ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون:

فمن الأغلاط التي بسبب الإشتراك[2] ماوقع للإمام فخرالدين الرّازي —حيث

١. قوله: «خاتمة للكتاب» في هذه الخاتمة أتى بمطالب نفيسة جداً. و قد بذل جهده في جمعها من صحف كريمة و نظمها و نضدها على اسلوب حسن. جزاه الله سبحانه خير جزاء المصنفين و فيها اشارات الى دقائق حكمية متعالية، و ايماءات الى لطائف انيقة عرفانية ينجرّ النور فيها الى اسهاب بل الى تأليف كتاب، و لذا نرمز الى طائفة منها في الخطاب و نختم بها الكتاب بعون ملهم الصواب.

٢. قوله: «فمن الأغلاط التي بسبب الاشتراك...» ناظر الى الوجه الثاني من اعتراضات الفخر الرازي على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلامقارنة ماهية، و الى ما افاده صدر المتألهين في الرد عليه، و نتلو كلامهما عليك اختصاراً كمايلي:

قال الفخر في المباحث المشرقية: الوجه الثاني لفساد قول من يقول حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد أن الجمهور قد اتفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة قائمة على ذلك، فلو كانت حقيقته هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر لأن الوجود اوّلي التصور، والقيد السلبي ايضاً معلوم فالوجود المقيد بالقيد السلبي معلوم، و حقيقته غير معلومة،

. . . .

فاذاً حقيقته مغائرة للوجود المقيد بالقيد السلبي (ج ١ ص ٣٤ ط حيدرآباد الدكن).

وصاحب الاسفار في الفصل الثالث من المنهج الثامن من المرحلة الاولى منه في ان واجب الوجود انيّته ماهيته نقل الشكوك الفخرية ثم تصدى لازاحتها فأتى بالإعتراض المذكور ملخصاً اولاً بقوله: و منها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة، و غير المعلوم غير المعلوم ضرورة.

و اقول في بيانه: يمكن ان يترتب من هذه القضايا قياس اقتراني على ترتيب الشكل الأول هكذا: حقيقة الواجب غير معلومة، و غير المعلوم ليس بوجود، فحقيقة الواجب ليس بوجود.

او قياس استثنائي هكذا: لوكان حقيقة الواجب وجوداً لكان معلوماً، لكنها غير معلومة، فليست حقيقته وجوداً.

و لايخفى عليك ان لفظة غير في غير المعلوم الاول جزء الموضوع فالقضية معدولة الموضوع، و في غير المعلوم الثاني لسلب الربط فهي بمعنى ليس.

ثم قال صاحب الأسفار: و اجيب عنه في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغائر للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب.

بيان: يعني بالوجود المطلق المفهوم الانتزاعي الاعتباري الذي هو خارج عن حقيقة الأفراد الحقيقية عارض لها. والباقي ظاهر.

ثم تصدي صاحب الأسفار لازاحة الشك على مبناه القويم من اصالة الوجود الصمدي، معنوناً بلمعة اشراقية فقال:

اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لاخلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء و قد اقيم عليه البرهان، كيف وحقيقته ليست الأ نحو وجوده العيني الخاص به، و ليس الوجود الخاص للشئ متعدداً، بخلاف الماهية فانها أمر مبهم لا تأبي تعدد انحاء الوجود لها، والعلم بالشئ ليس إلاّ نحواً من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة.

و أما أن حقيقته غير معلومة لأحد علماً اكتناهيا واحاطياً عقليا اوحسياً فهذا ايضاً حق لايعتريه شبهة إذليس للقوى العقلية اوالحسية التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول، والمعلول أنما هو شأن من شئون علته، و له حصول تام عندها، و ليس لها حصول تام عنده.

و أما أن ذاته لايكون مشهوداً لأحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز على قدر مايمكن للمفاض عليه أن يلاحظ

قال الحكماء الالهيّون والمتألهون: إنّه تعالى لاماهية له بل هو وجود بحت — فقال الإمام: الوجود معلوم بالضرورة، و ذات الواجب غير معلومة، و غير المعلوم غير المعلوم.*

فخلّط الوجود الحقيقي و حقيقة الوجود بالمفهوم العامّ البديهي الّذي هو زائد في الجميع واجباً كان أوممكناً عندالجميع حكيماً كان أو متكلماً، فإنّ حقيقة الوجود —التي هي طرد العدم عن كلّ ماهيّة و هي عين الأعيان، و كما أنها معنون مفهوم الوجود العام، كذلك معنون الوحدة الحقّة والهويّة الحقيقيّة، ومعنون النور والحيوة السّارية والعلم والمشيّة والمحبّة والعشق و غيرها من الكمالات — لا تتصور فضلاً عن أن تكون بديهيّة. نعم يعلم بالحضور للحقّ وللفاني فيه لأبل للحقّ خاصّة. وتعلم للالهيين الذين هي موضوع علمهم بالعنوانات المذكورة و غيرها، والعنوانات هي الخاليّة كلّ عن الآخر لاالمعنون. فكلما دارت حقيقة الوجود و أينما سَرَت دارت الكمالات[۳] معها و

المفيض. فكل منها ينال من تجلّي ذاته بقدر وعائه الوجودي، و يحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الإحاطة به.

قال يعقوب بن اسحق الكندي: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا، وكنا غير متصلين به إلا من جهته، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدرما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض. فيجب أن لاينسب قدر احاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغرز و اوفر و أشد استغراقاً (ج ۱ ط ۱ ص ۲۵ و ۲٦ من الاسفار). انتهى ما اردنا نقله من الاسفار باختصار.

بيان: قوله: «وليس الوجود الخاص للشيْ متعدداً» اي لا تكرار للشيْ الواحد الخاص. و قوله: «والعلم بالشيْ ليس...» أي العلم الحصولي. وقوله: «فكل منها...» اي فكل من الممكنات. و قوله: «الآ من جهته» اي من جهة الفيض. و قوله: «لأنها اغرز» اي لأن احاطته بنا اغرز بتقديم الراء المهملة علي الزاء المعجمة. و جلة الأمر يجب الفرق بين العلم الفكري الحصولي، و بين العلم الحضوري الشهودي مع المعرفة بان الحق سبحانه وجود صمدي اي هو الاول والآخر والظاهر والباطن.

۳. قوله: «و اينا سرت دارت الكالات...» الوجود —في المثل— سلطان، واسمائه الحسنى و صفاته العليا عساكره، فاينا كان السلطان كان عساكره معه، و ليس ثمة الآ سلطان الوجود فليس

* مباحث المشرقية ج ۱ ص ۳۲.

قهرت أينا قهرت وضعفت حيثا ضعفت. ألا ترىٰ أنّ وجود الروح المرسل أو المتعلّق علم بذاته في علمه الحضوري بذاته، و حيوة حقيقيّة ذاتية لذاته و لمتعلقه، و إرادة بذاته، و عشق بذاته و بقواه و محالّها بتبعيّة ذاته لأنّ من عشق شيئاً عشق آثاره، وقدرة على قواه الفعلية والإنفعالية بذاته، و نورإسفهبد منيرٌ لصيصيّته[٤]؟ كلُّ ذلك لأنّه وجود بحتٌ ظلُّ وجودالحق و وحدته الحقّ تعالىٰ إن قلنا إنّه لاماهية له والتفاوت بالفقر والغنا؛ وإن قلنا إنّ له ماهية فجامعيّته لهذه الكمالات و غيرها لوجوده لماهيته و الوجودسنخٌ واحدومراتبه كشيءوفيء فأينما تحقّق هذا حكمه ولا تفاوت إلاّ في الظهور.

و بعلاوة ذلك يقال مع المغالط: خفي عليك شق ثالث بأن لايكون مفهوم الوجود ولا الماهية بل يكون حقيقة الوجود كيف والماهية حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم، والوجود الحقيقي حيثية الإباء والإمتناع عن العدم لأنّه مقابل العدم والمقابل لايقبل المقابل، وهي قابلة والقابل شأنه التصحح والقبول لِكليها فكيف يتطرق ماهي حيثيّة عدم الإباء عنها في عزّجلال من هو وجوب كلّه فكلّه الوجود؟ و حينئذ يكون من باب سوءالتأليف المادي إذ استعمل المنفصلة المانعة الجمع التي ليست بحاصرة موضع الحقيقية.

ولعلّ العلاّمة الدّواني يشير[٥] إلى هذا في طريقته الّتي سماها ذوق المتألمين وهي أنّ الواجب تعالى هوحقيقة الوجود التي لاأفراد ولا مراتب ولا أنواع لها وهو المنسوب اليه

ثمة إلاالحيوة والقدرة والعلم والسمع والبصر والارادة والحب والعشق و غيرها من جنوده ولايعلم جنود ربك إلاّ هوفافهم.

٤. قوله: «لصيصيته» الصيصية مفردالصياصي. أي القلعة ويقال بالفارسية دژ وپناهگاه و في القرآن الكريم: و انزل الذين ظاهروهم من اهل الكتاب من صياصيهم (الاحزاب ٢٦) والشيخ الاشراق يعبرعن البدن بالصيصية، وعن النفس بالنورالاسفهبدي، ثم اقرأ وارقه.

٥. قوله: «ولعل العلامة الدواني يشير...» قول ثقيل و نظر شريف و استوفينا التحقيق على مشرب رحيق حول هذا النظر القويم في رسالتنا في الجعل و هي مطبوعة مع قصيدة ينبوع الحيوة و رسالة العمل الضابط في الرابطي والرابط فراجع اليها.

لكلّ ماهيّة ولاسهم لها من الوجود إلا الإنتساب اليه. فقال:

«و إذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أنّ المعقول من الوجود أمر اعتباري هو أوّل الأوائل التصوريّة فإطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها أنما يكون بالمجاز أو بوضع آخر فلايكون عين حقيقة الواجب تعالى، ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يشوّش الذهن ويتبلّد الطبع»٭ انتهى.

ومن هذا النوع من الغلط ماوقع للقائلين بمبدئين أي النور والظلمة الحسّيّين إذ سمعوا من الحكماء الكبار أولى الأيد والأبصار ذوي الإشراق والأنوار:

«أنّ المبدء نور وأرادوا المبدء الفاعلي، وأنّهم أطلقوا نور الأنوار على مبدء المبادى وأرادوا بأنواره الوجودات سيّما وجودات العقولْ والنفوس الكلّيّتين السّماويتين والأرضيتين، وكذا النفوس الجزئية سيّما النطقية وعلومها العقليّة والعلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء؛ وقد يُطلقون هؤلاء الأكابر الظلمة والغسقّ على المبدء القابلي أي الماهية الإمكانية والمادة الهيولانيّة».

فذهب أولئك من اشتراك لفظ النور والظلمة إلى الحسّيّين كمن يسمع كلام الله تعالى: «الله نور السموات والأرض»٭٭ و يتخطّى وهمُه إلى النور الحسّي؛ و أين النور الحسى العديم الشعور و نور الوجود الحق، من الأنوار القواهر الأعلين[٦] والأدنين والأنوار الاسفهبديّة العلويّة والسفلية؟ فإنّ أنوار الحق كلّها احياء عالمون ناطقون.

وأيضا النور الحسيّ انبسط على السّطوح والمبصرات ونور الوجود وسع كلّ شيء

٦. قوله: «القواهر الاعلين...» القواهر الاعلين العقول الطولية، والادنين العقول العرضيه، و الانوار الاسفهبدية العلوية والسفلية النفوس الفلكية والأرضية. ويأتي قوله في فلكيات الغرر:

وكل ماهناك حيّ ناطق ... وبجمال الله دوماً عاشق

٭ الأسفار ج ٦، الجزء الأوّل من السفر الثالث، الفصل السابع ص ٦٦ ط ٢ بيروت، نقلاً عن شرح الهياكل النور للدّواني.

٭٭ النور ٣٥.

من المحسوسات الخمسة والمتخيلات والموهومات و المعقولات وماوراء العقل والحس.

وأيضاً النّور الحسّيّ له أفول، و له ثان، و نورالوجود الحق لا ثاني له ولا أفول إذ ليس وحدته عدديّة بل حقّة حقيقيّة؛ و علمت أنّ حقيقة الوجود يمتنع عليها العدم، وأنّ حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب، وأنّ القضيّة الفعليّة ضروريّة بشرط المحمول فنور السموات والأرض الوجود الحقيقي المنبسط على ماهيات العقول والنفوس والطبائع والأجسام والأعراض؛ فوجودها جميعاً في القوس النزولي والصّعودي من صقعه و نوره المنبسط، و ماهيّاتها الغواسق بذواتها هي المنبسط عليها والمستنيرة بالعرض، والأنوار الحسّية الشمسيّة والقمريّة والسّرجيّة[7] وأظلالها بوجودها من نوره.

ومن الأغلاط التي من باب إيهام الانعكاس ماوقع للثنوية القائلين بيزدان و أهرمن[8] فجعلوا للشرّ مبدءاً وجودياً كما للخير فجعلوا الشّر ضدّاً لِلخير مع أنّه عدم للملكة والعدم لايحتاج إلى علّة فاعليّة موجودة بل يكفيه عدم علّة الملكة فجعلوا المقابل ضدّاً بناء على أنّ الضد مقابل.

أو إنّ غلطهم من أخذما بالعرض مكان ما بالذات إن أصابوا في جعل الشّر عدماً للملكة لكن غلطوا في مطالبة الفاعل الوجودي بالذات له لاستدعاء عدم الملكة محلاً موجوداً إذ ليس عدماً صرفاً فهو وإن لم يحتج إلى علّة بالذّات لكنه يحتاج إليها بالعرض لاحتياج محلّه إليها بالذات.

أو أخذما بالعرض مكان ما بالذات من جهة جعل الأمور الوجودية المصاحبة للعدم شرّاً. و بالجملة قالوا: فاعل الخيرات وهو يزدان لايفعل الشرور، ولابدّ للشّر من فاعل موجود فهو اهرمن.

---

٧. قوله: «والسرجية» يجب في النسبة ردالجمع الى منرده، و لعلّ الاصل كان والسراجية.

٨. قوله: «القائلين بيزدان و اهرمن» و قال في الفريدة الأولى من المقصد الثالث من الغرر (ص ١٥٠ ط الناصري):

والشر اعدام فكم قد ضلّ من | يقول باليزدان ثم اهرمن

وحلّ مغالطتهم بأنّ الشّر ليس ضداً لِلخير لأنّ الضدّين وجوديّان والشّر عدميّ يقابل الخير تقابل العدم والملكة، فلايحتاج الى علّةٍ وجوديّةٍ و مبدءٍ موجود. والحكماء ادّعوا البداهة في الحكم بأنّ الوجود خيرٌ بالذات، وأنّ الشر عدم. و ينعكسان عكس النقيض إلى أنّ كلّ‌ما ليس بخير بالذات ليس بوجود، و كلّ‌ما ليس بعدم ليس بشرّ؛ و أنّ الحكم البديهى غير محتاج إلى البرهان و إن ذكر له شيء فهو المنبّه. ولذا قنع الأكثر بذكر الأمثلة: مثل أنّ القتل يعدّ شرّاً عظيماً وليس قدرة القاتل شرّاً، و لا كون سيفه قاطعاً و حديداً، و لا كون عضو المقتول قابلاً لِلقطع، ولاغير ذلك فبقي أنّ الشّر إزهاق روح المقتول وهو عدم التعلّق. و كذا قدرة السارق و ادراكه و جرأته و حركته، إنّما الشّر عدم الإنتظام. فالشر إمّا عدم وجود، و إمّا عدم كمال وجود كعدم الممتزج، أو عدم اعتدال مزاجه. و ليس شرّ في عالم العقول، ولا في عالم السّماء، و يوجد طفيفاً في عالم العناصر، و عالم العناصر بالنسبة إلى السماوات كحلقةٍ في فلاة. وكيف يكون وجود بما هو وجود شرّاً؛ وهو من حيث إنّه معلولٌ لما في السلسلة الطوليّة و المعلول ملائم لعلّته؛ ومن حيث إنّه مكتوب بقلم الحقّ تعالى الحكيم الخيّر المحض؛ و إنّ الأثر يشابه صفة مؤثّره «قل كلّ يعمل على شاكلته[٩]» * خير محض؟ وكذا من حيث كثرة المتفعين به في السلسلة العرضيّة، و إنّ المستضرّ به أقلّ قليلٍ وإن كان في

---

٩. قوله: «قل كل يعمل على شاكلته» يعني ان الله تعالى ليس بخارج عن هذا الحكم الحكيم و قلت في دفتر دل (ص ٣٦٥ ط ١):

اگر عارف بود مرد تمامى	تواند خود به هر حدّ و مقامى
بباطن بنگرد از صقع ظاهر	زاول پى برد تا عمق آخر
عا كاق كه اندر اصل و فرع است	بسان زارع و مزروع و زرع است
بيا برخوان تو نحن الزارعون را	بيابى زارع بى چند و چون را
كه بر شاكلت خود هست عامل	چه كلُّ يعمل را اوست قائل

---

* الإسراء ٨٤.

الإستضرار أيضاً انتفاعات و إصلاحات للنفوس و أجور مضاعفة للصبر والتسليم عليه. و إذا نسبت استضرارك بالنار مثلاً إلى انتفاعاتك منها في بدنك و نضج أغذيتك و استضائتك في ليلك بخلافتها عن النيّرات السّماويّة لم تجده شيئاً يُعبأبه بل لانسبة. وقس عليها ماعداها ممّا يُعدّ شرّاً و ضرّاً.

ومن باب وضع ماليس بعلّةٍ علّةً مايسمّىٰ دليلَ التّمانع. وهو انّه لو وجد إلٰهانِ وأراد أحدهما حركة الفلك في زمان، والآخر سكونه في ذلك الزّمان فإمّا أن لايحصل شيء منهما، أو يحصل أحدهما دون الآخر، أوكلاهما؛ والأقسام كلّها باطلة لاستلزام الأوّل خلوّالفلك عن الحركة والسّكون بل عجز الإلٰهين لعدم حصول مرادهما. والثاني عجز أحدهما. والثالث اجتماع الضدّين فالإله واحد.

والمغالطة فيه أنّ المحال لزم من فرض إلٰهين مع اختلاف إرادتها ولايلزم من استحالة إلٰهين بهذه الصفة استحالة الٰهين مطلقاً الّذي هوالمطلوب فهذا مثل مامرّ من لزوم الخلاء من بيضيّة شكل الفلك مع حركته على قطره الأقصر لامطلقاً فتذكر.

ومن وضع ما ليس بعلّةٍ علّةً مالايكون الأصغر أو الأكبر في النتيجة على ماذكر في القياس. أمّا الأصغر فكما يقال: «الفلك المحدّد للجهات[١٠] جسم لاجهة وراؤه إذ

١٠. قوله: «الفلك المحدّد للجهات...» الطبيعية من الجهات اثنتان الفوق والسفل. والتحديد عبارة أخرى عن التعيين هيهنا. أي الجسم الذي يتحقق الجهات بوجوده. وذلك المحدد عند كثير من اهل النظر هوتاسع الافلاك الموسوم بالاطلس و معدل النهار و فلك الافلاك ايضا والنمط الثاني من اشارات الشيخ الرئيس في اثبات عدد الجهات على هذا النمط. ولكن الصواب في ذلك ما ذهب اليه ثابت بن قرة في صدرالاسلام، ثم تبعه بعد قرون اسحق نيوتن من أن الثقيل المرتفع فوق سطح الارض اذا ترك يسقط بجاذبة الارض؛ و ان ما زعم ان بعض المواد كاللهيب والدخان والهواء والغيوم خفيف بالطبع و له ميل الى الصعود، فهو بالحقيقة ميل الى السقوط ايضاً إلاّ ان اثقل منه يدفعه الى الصعود كما اذا وضع جسم في كفة ميزان، و آخر هو مقدار نصفه في كفّته الأخري. فلاشك أن الأولى تهبط والأخرى تصعد، لأن الاولى غلبتها بزيادة فعل الجاذبيّة في زيادة المادة فيها، و هكذا المواد الخفيفة كالاشياء المذكورة تصعد لكونها اخف من الهواء المحيط بها فيدفعها إلى

لاخلاء ولا ملاء هناك [١١]، وكلّ جسم لاجهة وراؤه لاينخرق، فالفلك لاينخرق».

فإن موضوع الصغرىٰ وهوالفلك المحدّد للجهات ليس موضوع النتيجة بل الفلك مطلقاً.

واما الأكبر فكما يقال: «زيد كامل النظر في العلوم البرهانيّة، و كلّ كاملِ النظر في العلوم البرهانيّة حكيم، فيستنتج أنّ زيداً هوالحكيم». فالمنكر غير المعرف، والمسند المعرف باللاّم يفيد القصر في المسند اليه كمابيّن في موضعه. فهذا باعتبار القياس، وضع ماليس بعلّة علّةً، و باعتبار الحدود، سوءاعتبار الحمل.

ومن الأغلاط المشهورة مثل: «زيد انسان، والإنسان نوع فزيد نوع». أو «كلّ إنسان حيوان والحيوان جنس فكلّ انسان جنس». فهذا الغلط الأظهر أنّه من باب سوءالتأليف بحسب الصّورة لأنّ شرط كبرى الأوّل أن تكون محصورة كلية وهٰهنا قضيّة طبيعيّة. و مافي بعض الكتب أنّها قضيّة مهملة فليست كذلك لأنّ الحكم في المهملة على الأفراد الشخصيّة إلاّ أنّها لم يبيّن كميّتها، و هٰهنا الحكم على الطبيعة العامّة.

و يمكن أن يكون من باب سوءالتأليف بحسب المادة لأنّه بحيث لو رتب على وجه يكون قياساً كذبت الكبرى، وإن رتب على وجه يصدق الكبرىٰ لم يكن قياساً على ما تقدّم.

و بيانه أنّ المحمول في الصغرىٰ نفس الماهية من حيث هي اللاّبشرط المقسم للماهية لابشرط، و بشرط لا، و بشرط شيء؛ والموضوع في الكبرى الطبيعة بشرط العموم والكلّية؛ فان أخذت المقدمتان هكذا اختلّ القياس لعدم تكرّر الأوسط، وإن

← الأعلى، مثل دفع الماء للاشياء التي اخف منه الى فوقه. و ان شئت فراجع في ذلك الى الدرس السابع والخمسين من كتابنا دروس الهيئة بالفارسية.

١١. قوله: «إذ لاخلاء و لاملاء هناك» أما لاخلاء فلانه باطل بالبرهان. و أما لاملاء فلأن براهين تناهي الأبعاد حاكمة بانتهاء البعد الى محدّب الفلك المحدد للجهات. و ان شئت فراجع الى النكتة ٦٨٣ من كتابنا الف نكتة و نكتة.

اخذتا قياساً بحيث يكون في الكبرى أيضاً لابشرط كذبت الكبرى. ولو اعتبر الغلط باعتبار السّور أعني الألف واللاّم كان من باب الإشتراك بحسب جوهر اللفظ إذ تجيء للإستغراق وللطبيعة.

ومن الأغلاط التي من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات وهو كثير الوقوع، ماوقع لكثيرٍ من الفلاسفة في قولهم: بقدم العالم. وذلك لاشتباه قِدم الفيض بقِدم المستفيض، وقدم الرحمة والعلم لمن أحاط بكل شيء رحمةً و علماً بقدم المرحوم والمعلوم، وقدم الفضل والإحسان بقدم المتفضل عليه والمحسن اليه، وعدم أفول نور الحقيقة بعدم أفول المستنير وعدم نفاد كلمات الله بعدم انقطاع المخاطب. وكذا في القدرة والمقدور، والمشيّة والمشيء والجود والمجتدي، الى غيرذلك من الأسماء الحسنى.

وذلك لأنّه لابدّ أن لايختلط على الناقد البصير العالم وماهومن صقع الله تعالىٰ من فيضه المقدّس ورحمته الواسعة وكلمته الوجودية — إلى آخر ماذكرنا ومالم نذكر — مع عدم البينونة العزلية لكمال فقر العالم و انغماره في قدرة الله و معيّته القيوميّة لابمقارنة. وهذا الفقر وجودي لا إضافي، و هذه القيوميّة وجوديّة؛ فلا قوام للوجود بدون الوجوب. فالعالم هو ماسوى الله تعالى وهي الماهيات الإمكانية في السلسلة الطولية النزولية، والسلسلة الطولية الصعوديّة، وفي السلسلة العرضية الزمانية. وهي المراد بالمستفيض والمستنير والمشيء وجودها و نحوها.

والمراد بالفيض المقدّس[12] والرّحمة والفضل والإحسان و نظائرها المذكورة ليس

---

١٢. قوله: «والمراد بالفيض المقدس...» قال الشيخ في التعليقات: الفيض فعل فاعل دائم الفعل. و لايكون فعله بسبب دعاه الى ذلك ولالغرض إلانفس الفعل (ص ٨١ ط ١ مصر) وقال في موضع آخر منه: الفيض أنما يستعمل في الباري والعقول لاغير، لأنه لما كان صدورالموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، و كان صدورها عنه دائماً بلامنع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمّىٰ فيضاً. (ص ١٠٠).

فاعلم أن الفيض الالهي ينقسم بالفيض الأقدس، والفيض المقدس. فبالأول يحصل الاعيان ←

المعاني المصدريّة والمفاهيم الإضافية، بل المراد بها الوجود المنبسط الذي في كلّ بحسبه كالماء السائل في الأودية بقدرها. وهو طرد العدم عن كلّ ماهية. وهو النور الحقيق الذي تنور به ماهيات سماوٰات الأرواح و أراضي الأشباح. وهو المشيّة الّتى ورد في الحديث: «انّ الله خلق الأشياء بالمشيّة والمشيّة بنفسها »٭ وهو الأمر التكويني و كلمة كن المشار إليه بقول علي(ع)[١٣]: «انّما يقول لما اراد كونه: كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء يسمع وانّما كلامه سبحانه فعله.»٭٭وهو ظهور الله و وجه الله فى كل شيء.

← الثابته و استعداداتها الأصلية في العلم أي في علم الباري. و بالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها و توابعها.

و ببيان آخر: الفيض الأقدس عبارة عن التجلي الحبّي الذاتي الموجب لوجود الأشياء و استعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت كنزا مخفياً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف. والفيض المقدس عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج؛ فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس.

و انما سمي الاول بالأقدس لكونه اقدس من شوائب الكثرة الأسمائية و نقائص الحقائق الامكانية. و ان شئت قلت: هوالاقدس عن أن يكون المستفيض غيرالمفيض والاضافة كما في الفيض المقدّس و ان كان المغايرة في الفيض المقدس على ضرب من الاعتبار الذي يعرفه الراسخون في العلم.

والنكتة الثالثة من كتابنا الف نكتة و نكتة في الفيضين الاقدس والمقدس والجلاء والاستجلاء و كمال الجلاء والاستجلاء فان شئت فراجع اليها.

١٣. قوله: «بقول علي عليه السلام» في الخطبة ١٨٤ من النهج. قال الرضي —رضوان الله تعالى عليه— و من خطبة له عليه السلام في التوحيد و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم مالا تجمعه خطبة، ما وحدّه من كيّفه الخ.

٭ اصول الكافي (معرب)، ج ١ ص ١١٠

٭٭ نهج البلاغه، صبحى صالح، خطبة ١٨٦، ص ٢٧٤

وكما أنّ أحكام الوجود من الوحدة والهويّة والفعلية والنوريّة والخيريّة وغيرها سَرَتْ إلى الماهية لأنّ التركيب اتحادي كاتّحاد المبهم والمتحصل سيّما في البسائط، كذلك سَرىٰ قدم الفيض إلى المستفيض والظاهر الى المظهر، و قَهَر احكامُه ايّاه، و بَهَرَ أنواره ظلمة مجلاه، سيّما أنّ الوجود الحقيقي موضوع علمهم[١٤] و نصب عيون قلوبهم. و أنوار الوجودات تحت سطوع نوره مقهورةٌ كانقهار أنوار الكواكب[١٥] في النّهار تحت سطوع نور الشمس بوجه.

ومن هذا النّوع من الغلط[١٦] ماوقع للناظرين في كلمات المتألّهين الحاكمين بأنّ

١٤. قوله: «سيّما أن الوجود الحقيقي موضوع علمهم» كلام كامل ينبغي شدّة الإعتناء به. في مصباح الانس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود في بيان موضوع علم العرفان: فموضوعه الخصيص به وجود الحق سبحانه من حيث ارتباطه بالخلق، و انتشاء العالم منه لامن حيث هو لانه من تلك الحيثية غني عن العالمين لا تناوله اشارة عقلية او وهميّة فلا عبارة عنه فكيف يبحث عنه اوعن أحواله، و كذا عن كل حقيقة من حقائقه في الحقيقة (ص ١٣ ط ١ — ايران)

١٥. قوله: «كانقهار انوار الكواكب...» و لقد اجاد الشيخ العارف السعدي في ذلك حيث قال:

مگر ديده باشي كه در باغ وراغ — بتابد بشب كرمكي چون چراغ
يكي گفتش اى كرمك شب‌فروز — چه بودت كه بيرون نيايي بروز
ببين كآتشين كرمك خاک زاد — جواب از سر روشنائى چه داد
كه من روز و شب جز بصحرا نيم — ولي پيش خورشيد پيدا نيم
چو سلطان عزّت علم بركشد — جهان سر بجيب عدم دركشد
همه هرچه هستند از آن كمترند — كه با هستيش نام هستى برند

١٦. قوله: «و من هذا النوع من الغلط...» خلاصة الأمر يجب الفرق بين الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي موجودة فان الوجودات آيات الوجود الصمدي و هي حقائق نورية حيثية وجودها كاشفة عن الوجوب فالهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً. و في ينبوع الحيرة:

هوالصمد الحقّ اي الكل وحده — هوالأول في آخر الآخرية
هوالصمد الحق فلا ثاني له — فما الشبهة تروىٰ عن ابن كمونة
و معناه لاجوف له فهو مصمتٌ — كما فُسّر من اهل بيت النبوة
فما ذرة إلا حيوة تجسّمت — و سائر الاوصاف كذاك بجمّة
←

الممكنات أمور اعتباريّة، وأنّ العالم اعتباري. فهؤلاء المتألهون أرادوا بالممكن شيئية ماهيّتِهِ و مرتبة ذاتها الإمكانيّة الّتي ليست من حيث هي إلاّ هي، وليس لها في تلك المرتبة الوجود فضلاً عن توابع الوجود. وكذا أرادوا بالعالم ما سوى الله وما سواه الماهيّات الإمكانيّة الّتي علمت حالها باعتبار ذاتها.

وهؤلاء الناظرون غلطوا وعدوا ونشروا بهذه الأحكام الذاتيّة إلى الوجود، فحكموا أنّ السماء الموجودة والأرض الموجودة وما بينهما وما تعلّق بها وما معها من المجردات كلّها بما هي موجودات اعتباريّة، ولم يَعلموا أنّ حيثيّة الوجود الحقيقي كاشفة عن الوجوب، و أنّها ءابية عن العدم، و أنّ الوجود المنبسط[١٧] من صقع الحقّ الحقيقي، و أنّ الماهيّات الإمكانيّة باطلة، و أنّ حيثيّة إضافة الوجودات المقيّدة إليها هالكة. «كلّ شيء هالك الاّ وجهه »ه ألا كل شيء ما خلا الله باطلٌ. وما حكم به الموحّدون ايضا أنّ الكثرة اعتباريّة أرادوا كثرةَ الماهيّات، وأن شيئية الماهية متكثرة بالذات و شيئيّة الوجود تتكثر بها بالعرض، لا أنّ مراتب الوجود و شئونه الذاتية اعتبارية فإنّ وحدة حقيقة الوجود[١٨] حقّة حقيقيّة لاوحدة عدديّة، كمراتب الإنسان

← فصار السوىٰ غير السوى غير أنّه ... شئون وآياتٌ لذاتٍ فريدة
سوىٰ كِلمةٌ ليس السوىٰ في جِوارهم ... وليس بمعلولٍ وليس بعلّة
وقد كانت الدنيا غروراً لأهلها ... لما أنّها تغتالهم أيّ غِيْلَة
فتوهّمهم أنّ السموات والثرىٰ ... وما فيها في الكون ممّا استقلّت
اذا جاءهم كشف الغطاء فانّما ... عياناً رأوا قد كانوا فيه بغفلة
متى طلعت شمس الحقيقة تفضح ... خفافيش ما في ظلمة الليل خفّت

١٧. قوله: «و انّ الوجود المنبسط...» اي الصادر الأول. و قد تقدم الكلام فيه في غوص في المطالب.

١٨. قوله: «فان وحدة حقيقة الوجود» استيفاء البحث عن هذه الوحدة ومسائل أخرى حولها يطلب في رسالتنا الفارسية المسماة بـ «وحدت از ديدگاه عارف وحكيم».

ه القصص ٨٨.

بالفعل و لطائفِهِ المتفنّنة وأطواره كما قال تعالى: «لقد خلقكم أطواراً[۱۹]»٥؛ مع وحدته الحقة الظلّية، «ألم ترإلى ربّك كيف مدّ الظلّ.»٥٥

ومن هذا النوع من الغلط ماوقع للمنكرين للعلم الحضوري لله تعالى لزعمهم أنّه يستلزم التغيّر والتغاير في علمه تعالى. فإن المحققين من الحكماء قالوا: إنّ الوجود

۱۹. قوله: «لقد خلقكم اطواراً» حكى الله سبحانه عن لسان نبيه نوح ـ سلام على نوح في العالمين ـ :مالكم لا ترجُون لله و قاراً وقد خلقكم اطواراً (نوح ١٤ و١٥). والآية من غررالآيات القرآنية. و طائفة من اطوارالانسان بحسب صورته الظاهرة العنصرية هي اطواره من المعدنية والنباتية والحيوانية كما قال عز من قائل: و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين (المؤمنون ١٣ـ١٥).

و أما اطواره بحسب صورته الباطنة الروحانية الملكوتية فلها شعب عديدة، و لكل شعبة ايضاً شجون لا تنحصر مراتبها، و لا تنتهي مقاماتها، ولا تقف درجاتها. و من تلك الشجون اطواره من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والفناء في العقل الفعال المعبّر عنه بلسان اهل الله باللطيفة السرّية، و الفناء في الواحدية محواً و طمساً المعبر عنه بلسانهم ايضاً باللطيفة الخفوية، والفناء في الأحدية محقا المعبر عنهم بلسانهم ايضاً باللطيفة الأخفوية، فيصل الى الوحدة الحقة الظلية و مرتبة العماء فيصر كوناً جامعاً و امام العالم و سرالعالمين اجمعين و مصداقاً اتمّ لقوله تعالى شأنه و كل شيْ احصيناه في امام مبين. و لابدّ لنا في المقام إلاّ أن نرجع الطالب الى سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس فان كل عين منها تجري كأنهار من ماء غير آسن، و انهار من لبن لم يتغير طعمه، و انهار من خمر لذة للشاربين، و انهار من عسل مصفّى. و في ينبوع الحيوة:

تصفّحتُ اوراقَ الصحائف كلها	فلم ارفيها غيرما في صحيفتي
وما الخبرالكشف الأتم المحمدي	بيانٌ لما في النفس تبيان بسطة
و سبحان ربّي ما اعز عوالمي	واعظم شأني ي مكامن بُنيتي
ولا ينتهي قطُّ كمال الولاية	فلا توصف النفس بحدّ و وقفة

٥ نوح ١٤.

٥٥ الفرقان ٤٥.

بشراشره علمه تعالیٰ، والعلم الحصولي أي الصّور المرتسمة في ذاته تعالی باطل عندهم؛ فقالوا: إنّ صفحات نفس الأمر و صحائف الأعيان بالنسبة إلى الحق تعالیٰ كصفحات الأذهان بالنسبة إلينا في أنّ مافيها بذواتها و وجوداتها لابصورها علومنا والاّ تسلسل الأمر إلى غير النّهاية. فكما لاموجود في عوالمنا الحسيّة والخياليّة والوهميّة والعقلية ولا مكتوب في صفحات أذهاننا إلاّ وهو علم لنا، كذلك لاموجود في عالم من العوالم ولانقش في صحيفة من صحائف الأعيان و نفس الأمر إلاّ وهو علم لله تعالی ولا تغيّر ولا تغاير فيها بما هي علم الله كما ليسا فيها بماهي وجه الله وعلمه قدرته و مشيّته و نوريته و جميعها واحدة مصداقاً[٢٠] و متغائرة مفهوماً، وهي سابقة بما هي هي عليها بماهي معلومة و مقدورة و مشيئة و مستنيرة سبقَ الوجود على الماهية، و سبقَ وجه الله النّوراني على وجه النفس الظّلماني؛ فالتّغيّر والتغاير في العلم والوجه النّوراني من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذّات، و سراية حكم الماهية إلى الوجود، والمظهر إلى الظاهر، واللازم الغير المتأخر في الوجود، إلى الملزوم، والمجلي إلى التجلي الصفاتيّة. هذا في العلم الفعلي الّذي مع الإيجاد، وفي الوحدة في الكثرة كما قال تعالی: «وهو معكم أينما كنتم»، * وقال: «أينما تولّوا فثَمّ وجه الله.» **

وأمّا العلم العنائي[٢١] الذي قبل الإيجاد في مقام الكثرة في الوحدة فهو بانطواء كلّ الوجود في وجوده إذ هو كلّ الوجود، وكلّه الوجود و كلّ الماهيات لوازم أسمائه و صفاته كما أنّ مفاهيم اسمائه و صفاته لوازم ذاته لزوماً غير متأخر في الوجود في

---

٢٠. قوله: «و جميعها واحدة مصداقاً» اي واحدة بالوجود الأحدي.

٢١. قوله: «واما العلم العنائي» استيفاء البحث عن الفاعل بالعناية و سائر اقسام الفاعل يطلب في رسالتنا «خيرالأثر في ردّالجبر والقدر» فنكتفي هيهنا في اقتحام البحث بذلك الارجاع.

---

* الحديد ٤.

** البقره ١١٥.

الموضعين؛ سبحان من ربط[٢٢] الوحده بالوحدة والكثرة بالكثرة. وإلى هذا أشار المعلّم الثاني بقوله[٢٣]: «ينال الكلَّ من ذاته وهو الكلّ في وحدة».ه وفي هذا العلم الحضوري العنائي المتقدم على الإطلاق لا تغاير في الوجود ولا تكاثر إلاّ في المفهوم وهي الوحدة المربوط اليها والمنوط بها تلك الوحدة.

ومن الأغلاط التي من باب سوء اعتبار الحمل ماوقع لبعض المتكلّمين في نسبة القول بالإيجاب إلى الفلاسفة الإلهيّين في صانعيّة الواجب الوجود بالذّات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات: فأخذ غير المختار المنقطع الفيض غير مختار مطلقاً، أو غير المختار باختيار زائد أو غير وجوبي غير مختار مطلقاً، أو غير القادر المصاحب للإمكان والقوّة غير قادر مطلقاً.

فالإلهيّون متفقون على أنّه تعالى قادر مختار باختيار دائم واجب عين ذاته الأقدس. وأنّ فيضه المقدّس دائم غير منقطع. وانّ المختار من كان فعله مسبوقاً بالمبادي الأربعة

٢٢. قوله «سبحان من ربط...» و سبحان من ربط الكثرة بالوحدة والوحدة بالكثرة. و في ينبوع الحيوة:

فتوحيده الحق الحقيقي ناطق	بوحدته الشخصية الصمديّة
بوحدته التقديسية الأزليّة	بوحدته الجمعية الأوليّة
بوحدته في حضرة باطنيّة	بوحدته الكونية المظهريّة
تجلّى على الآفاق والانفس معا	فليست سوى آياته المستنيرة
وتوحيده افنى الذوات برأسها	وفي الحق طمسٌ ثم محوٌ برتبة
اذا لم يكن غير الوجود فمن سواه	فليس سوى نورالوجود ببقعة
وأنّى لك الاعراب عن وصف ذاته	ولمّا تذق من كأسه نحو جرعة

٢٣. قوله: «اشار المعلم الثاني بقوله ينال...» اشار اليه في الفصّ الثاني عشر من كتابه فصوص الحكم. فراجع الى شرحنا عليه «نصوص الحكم على فصوص الحكم (ص ٥٢-٥٩ ط ١).

ه فصوص الحكم الفصّ الثاني عشر وايضاً نصوص الحكم على فصوص الحكم ص ٥٢.

الحيوة والعلم والمشيّة والقدرة فكون الفعل مسبوقاً بهذه معيار الإختيار و أمّا دوام الفعل و وجوبه فلايصادمه، والوجوب بالإختيار لاينافي الإختيار؛ ولو فرضنا أنّ الإنسان الذي يعلم بالوجدان أنّه يفعل بالإختيار فعله الموقّت كان فاعلاً دائماً لم يقدح في كونه اختيارياً. نعم هو تعالى فاعل بالعناية لافاعل بالقصد[٢٤] والدّاعي الزّائد فإنّ الفاعل بالدّاعي الزّائد مجبور لذلك الداعيّ ومقهور له، ويضطرّه الدّاعي الزّائد الى الفعل بخلاف المختار باختيار هو عين ذاته فإنّه المختار المحض. وكلّ ما اعتبر في الإختيار من الحيوة والعلم والإرادة والقدرة متحققة فيه تعالى بنحو أتمّ.

---

٢٤. قوله: «لافاعل بالقصد» و كم من العامي المتقشّف توهم من قول اساطين الحكمة المتوغّلين في المعارف الإلهية بانّ الله تعالى شأنه ليس في فعله فاعلاً بالقصد أنه سبحانه ليس مريداً في فعله بل موجَب مضطر، ثم تعرض للتقبيح والتشنيع عليهم و لم يدر ان لسانه البذي راجع اليه نفسه لا اليهم اناراللّه برهانهم لأنّ الفاعل بالقصد هوالفاعل الذي له الداعي الزائد على ذاته و يستكمل بفعله و هذا الفاعل منفعل في الحقيقة، والله سبحانه تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وجدير أن يقال لنحو هذا العامي:

چون بـه چشـمت داشتی شـیشه کـبود زیـن سـبب عـالم کـبودت مـی‌نمود

و نعم ما افادالشيخ الأجل ابوعلي ـ شرّف الله نفسه ـ في آخرالفصل الأول من سادسة الهيات الشفاء من أن الفاعل الذي تسميه العامة فاعلاً فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلاً، فانهم يجعلونه فاعلاً من حيث يجب ان يعتبر فيه أنه لم يكن فاعلاً، فلايكون فاعلاً من حيث هو علة بل من حيث هو علة و امر لازم معه، فانه يكون فاعلاً من حيث اعتبار ماله فيه اثر مقروناً باعتبار ما ليس فيه اثر كأنّه إذا اعتبرت العلة من حيث مايستفاد منها مقارنا لما لايستفاد منها شئي فاعلاً. فلذلك كل شيً يسمونه فاعلاً يكون من شرطه أن يكون بالضرورة قد كان مرّة غير فاعل ثم اراد، أوقسر، أوعرض حال من الاحوال لم تكن، فلمّا قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علةً بالفعل، و قد كان خلاعن ذلك. فيكون فاعلاً عندهم من حيث هوعلة بالفعل بعد كونه علةً بالقوة، لامن حيث هوعلة بالفعل فقط. فيكون كلّ ما يسمّونه فاعلاً يلزم ان يكون ايضاً ما يسمونه منفعلاً فانهم لايخلونه عن مقارنة مايقارنه من حال حادثة لأجلها ما صدر عنه وجود بعد مالم يكن (ص ٤٣٣ ج ٢ ط ١ من الرحلي).

والإرادة في كلّ مورد صفة موجبة للفعل عند أكثر المتكلمين فكيف في الإرادة التي هي عين ذات المريد المنطوية في إرادْ ذاته لذاته، ومحبّة ذاته لذاته فإنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره.

و قدرته تعالى وجوبيّة هي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل[٢٥] وإن لم يشأ لم يفعل

---

٢٥. قوله: «هي كون الفعل بحيث ان شاء فعل...» يأتي في البحث عن الهيات الغرر ايضاً بان المتكلمين اعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك متعلّقها وقتاً ما عن الذات، و قد عرّفوا قدرته تعالى بصحة الفعل والترك . و هو باطل إذ الصحة هي الامكان و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل (ص ١٧٢ من الطبع الناصري).

والبحث عن القدرة تفصيلاً يطلب في الموقف الرابع من الهيات الأسفار. و كلام المصنف في المقام ناظر الى قول صاحب الاسفار في الفصل الأول من ذلك الموقف حيث قال: «و أما عند من وحدّه و قدّسه عن شوائب الكثرة والإمكان فالمشية المتعلّقة بالجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لافي الواقع و لافي الذهن. فالذات هي المشيّة، والمشية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية أو تعليلية، فصدق القضية الشرطيّة القائلة: إن شاء فعل، لا ينافي وجوب المقدم، و ضرورة العقد الحملي له ضرورة ازليّة دائمة. و كذا الشرطية القائلة: ان لم يشأ لم يفعل، لا ينافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً، وضرورة نقيضه ضرورة ازلية» (ج ٣ ص ٦٨ ط ١).

و ناظر ايضا الى قول الشيخ في الفصل الثاني من رابعة الهيات الشفاء حيث قال بعد بيان معاني القوة: «و قد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة فانّها يظنّ أنها لا تكون موجودة إلاّ لِما من شأنه أن يفعل و من شأنه أن لايفعل. فان كان لِما من شأنه أن يفعل فلايرون أنّ له قدرة. و هذا ليس بصادق فانه إن كان هذا الشيءُ الذي يفعل فقط يفعل من غير أن يشاء و يريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى.

و ان كان يفعل بارادة و اختيار إلاّ انه دائم الإرادة و لايتغير ارادته وجوداً اتفاقياً، او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة.

و ذلك لأن حدّ القدرة التي يؤثرون هؤلاء أن يحدّوها به موجودٌ هٰهنا و ذلك لأن هذا يصحّ عنه أن يفعل إذا شاء، و ان لايفعل إذا لم يشأ، و كلاهذين شرطيّان أي انه إذا شاء فعل و إذا لم يشأ لم يفعل، و انما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيّان، و ليس من صدق الشرطي ان يكون ←

لكنه شاء ففعل؛ و صدق الشرطيّة لايستلزم تحقّق المقدّم ولايصادم وجوبه ولا امتناعه بل تتألف من واجبين و ممكنين و ممتنعين و نحو ذلك؛ فشيّته أحديّة التعلّق، و قدرته وجوبيّة لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وليست فيه جهة إمكانيّة. و تفسير القدرة بصحة الصدور واللاّصدور أنّما يناسب قدرة الحيوان لأنّ الصّحة إمكان، وهو وجوب كلّه و فعليّة كلّها الذي لابعض له[٢٦]. والحمد لله على الإتمام.



هناك استثناء بوجه من الوجوه، او صدق حملي، فانه ليس اذا صدق قولنا: إذا لم يشأ لم يفعل، يلزم أن يصدق لكنه لم يشأ وقتاًما. و اذا كذب انه لم يشأ البتة يوجب ذلك كذب قولنا: و اذا لم يشأ لم يفعل. فان هذا يقتضي انه لوكان لايشاء لما كان يفعل، كما انه إذا يشاء فيفعل. فاذا صحّ أنه إذا شاء فعل، صحّ أنه إذا فعل فقد شاء أي اذا فعل فعل من حيث هوقادر؛ فيصح أنه إذا لم يشأ لم يفعل، و إذا لم يفعل لم يشأ. و ليس يلزم في هذا انه يلزم أن لايشاء وقتاً ما. و هذا بيّن لمن عرف المنطق» (ج ٢ ط ١ من الرحلي ص ٣٨٠).

٢٦. قوله: «الذي لابعض له» الموصول صفة لكلّها اي الكل الذي لابعض له بل الكل السعي الصمدي الذي هوالاول والآخر والظاهر والباطن. لااله إلاالله وحده وحده.

هذا ما تيسّر لنا من التعليق على اللئالي بعون الفياض على الإطلاق. و قد وقع الفراغ منه يوم الأحد السادس عشر من شهرالله المبارك من سنة ١٤٠٩ ه‍ ق =١٣٦٨/٢/٣ ه‍ ش في دارالعلم قم. دعويهم فيها سبحانك اللّهم و تحيّتهم فيها سلام وآخر دعويهم أن الحمدلله رب العالمين.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مضينا ولم يحصل لنا طولَ دهرنا　　سوىٰ مادرينا حِرفةً بعد حرفةٍ
سوىٰ صرفنا الفاظَ بعض الطوائف　　سوى نحونا جمعَ دفاترِ غصبةٍ
سوىٰ ماعرفنا من حوامل انجُم　　تداويرها والخمسة ذات حيرةٍ
سوىٰ سيرفيل وفقَ لوحِ مربَّعٍ　　اوالعدلُ من بيتين فيه بحصةٍ
ولقطٍ وتكسيرِ اساسِ نقليرةٍ　　ومستحصلٍ ما استحصل لِلصُّعوبة
ومفتاح مغلاق لدىٰ ذي الكتابةِ　　ومُغنٍ وظلّيٍ من المندسية
وآلاتِ ارصاد كانواع حَلقةٍ　　وحُكٍّ وايكافٍ ورُبعٍ ولبنةٍ
سوى نقطسة قرن الغزال ونصرةٍ　　وذا شكل لحيانٍ وذا بيت عقلةٍ
سوى الامتياز بين اصل البرائة　　وما هو اصل الاشتغال لِذمّةٍ
وهذا فراغ ليس حكم التجاوز　　وهذا ورود ليس حكم الحكومةِ
وكان الهيولى قوةً محضة فقط　　وبالصورة الفعلُ بَدىٰ بالضرورةِ
مضى العمر فيها ليت شعري بما مضىٰ　　يُوازي بوزنٍ ساعةٍ أوسُويعةٍ
لقد صار علمي عائقي عن مشاهدي　　كسجفٍ سخينٍ حالَ بيني وشاْوَتي
وما العلم حوز الاصطلاحات يافتى　　بل العلم نورٌ في حصونٍ أمينةٍ
وان لم تك النفسُ سراحاً فما لها　　إلى منزل الإحسانِ من نيل زُلفةٍ
وفضلُ إلهِ العالمين هو الرجا　　وما هو في التصنيف والعبقريةِ

سروري بأنّ الراحم هو مالكي ... وإلاّ فإن العبد في نار حسرة
الهي ومن أرجو وليس لي الرجا ... سوى حبّك المكنون في حسن صيغتي
لك الحمد مادار الجديد ان خلفة ... لك الشكر ما جاء الاصيلُ ببُكرة
ويا محسنُ أحسن إلى عبدك الحسن ... ومن هو يدعوك بأنحاء دعوة





الفهارس العامة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الآيات

فهرس الروايات

فهرست اعلام، مذاهب و فرق، اماکن

فهرست منابع و مصادر

«ص»

«ع»

«غ»

«ف»

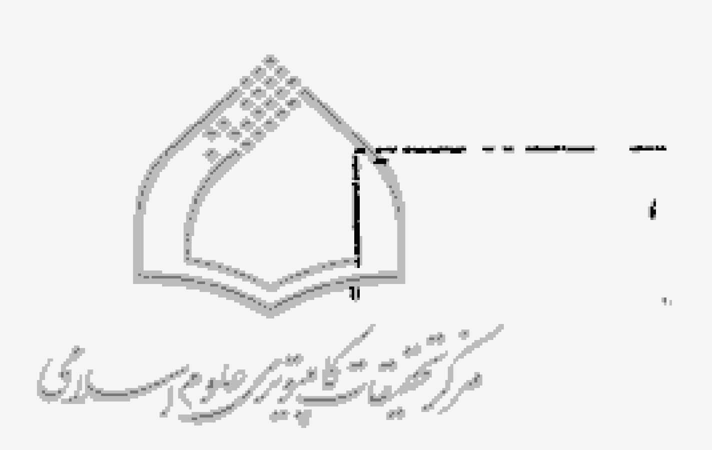
«و»

«هـ»

«ى»

فهرست موضوعی

اقسام کلی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



